المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق

عمر بن الفارض

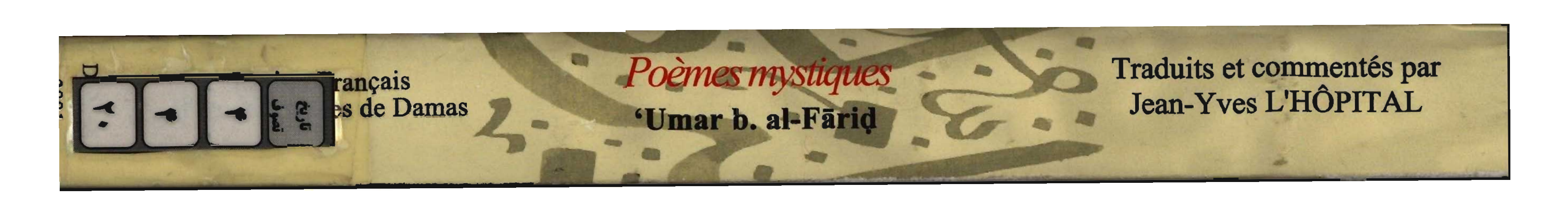
قصائد صوفية

ترجمة وتعليق

جان إيف لوبيتال



٢٠٠١


rançais
es de Damas
Poèmes mystiques
'Umar b. al-Fāriḍ
Traduits et commentés par
Jean-Yves L'HÔPITAL

nstitut Français d'Études Arabes de Damas

Umar b. al-Fāriḍ

Poèmes mystiques

aduits et commentés par
ean-Yves L'HÔPITAL

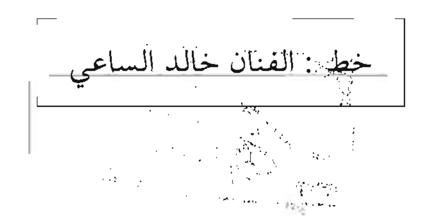


2001



عمر بن الفارض

قصائد صوفية



المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق
ص ب ٣٤٤ دمشق، سورية
هاتف : ٣٣٣٠٢١٤ (١١ ٩٦٣) – فاكس : ٣٣٢٧٨٨٧ (١١ ٩٦٣)
www.univ-aix.fr/ifead
ifead@net.sy

أُخرج هذا الكتاب
في قسم المطبوعات في المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق
تمت العمليات الفنية في مركز الشريف
وتمت طباعته في مطابع ألف باء الأديب

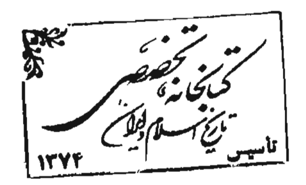
(طُبع في سورية، تشرين الأول ٢٠٠١)

رقم المطبوعة 194
الترقيم الدولي 2-901315-70-4

المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق

عمر بن الفارض

قصائد صوفية



ترجمة وتعليق
جان إِيف لوبيتال



دمشق
٢٠٠١



Extrait du poème : *Laisse-moi avec celui que j'aime,* p. 390, vers 4

مقطع من قصيدة «أُشاهِدُ مَعْنَى حُسْنِكُمْ فَيَلَذُّ لِي»، ص ٣٩٠، البيت ٤

مقدمــة

١ - مشروع هذه الصفحات :

قد تبدو الرغبة بترجمة قصائد عمر ابن الفارض نوعًا من المجازفة، طالما بدا هذا الأخير متفننًا في إضافة الغموض الخاص بالمتصوف إلى الصعوبات الخاصة بالشاعر. وعندما بدأت بهذا المشروع حذّرني عدد كبير من أصدقائي من الخوض فيه، حاكمين على هذه النصوص بأنها غير قابلة للترجمة. ولم يكونوا مخطئين كلية، وأنا مدرك تمامًا أن الترجمات التي أقدمها في هذا الكتاب بعيدة جداً عن النص الأصلي. ولكن إن كنت قد ثابرت وتابعت الترجمة فذلك لأنني كنت أعتقد أيضًا أنهم لم يكونوا على حق كلية، وذلك لسببين بشكلٍ أساسي.

السبب الأول هو أنه ليس ثمة طريقة أكثر فاعلية للدخول إلى عالم نصٍ ما من محاولة ترجمته. ومن هذا المنظور فقد غمرني ذلك بالسعادة بشكل كبير. لقد كانت الأوقات التي كنت أستطيع تكريسها لترجمة هذه الأشعار، أكان في فرنسا أم في دمشق، هي دائمًا تلك اللحظات الأثيرة التي أُعطيَ لي فيها الولوج إلى هذا العالم الخاص الذي هو عالم الخبرة الصوفية. إننا لا نعايش مؤلفًا لا يعرف سوى لغة التوق والوجد والحب دون أن نحترق قليلاً في هذا اللقاء. فالقصائد التي يعبر فيها عن خبرته في أشدّها، مهما كانت خصوصية هذه الخبرة، تدعونا لنتقاسم معه عالماً من الجمال والوجد، زد على أنه عالم ننساب إليه كما لو من غير شعور، وحتى أحيانًا دون إرادة. الجمال ساحر، والتوق للحب مُعْدٍ. وكما كان يقول في أحد تعابيره المعتادة، كيف لا يكون لنا من الآن فصاعداً حنين قوي إلى هذا العالم؟

لكن هذا السبب الأول لا يمكن أن ينطبق إلا على عمل شخصي تمامًا. وثمة سبب ثانٍ هو الذي دفعني إلى نشر هذه الترجمة. إن ديوان ابن الفارض صعب بلا شك، بل ومغلق. ولكن هل يجب أن يمنعنا ذلك من القيام بالترجمة؟ لقد قمت بالمراهنة على عكس ذلك، آملاً أن يسمح هذا العمل المتواضع لعدد أكبر من الأشخاص، أكانوا من

المستعربين أم لا، بالولوج إلى هذا العالم الصوفي، وإن لم يكن الطريق الذي أقترحه عليهم للقيام بذلك كاملاً. فأنا أعرف تمامًا أن الدرب الصوفي من مقام الخبرة الشخصية، وهو مثلها لا يمكن نقله. وأنا أعرف أيضًا أنه لا يمكنني أن أزعم القدرة على نقل جمال قصيدة، لا إيقاعها ولا موسيقاها، وقد تخلّيت سريعًا في هذا الصدد عن محاولاتي الأولى : فسنلاحظ مثلاً أنني لا أحاول أبدًا التقيّد بقافية، إذ أدركت فورًا أنني لن أنجح في ذلك أبدًا إلا على حساب نص ثقيل يلهث بالتصنع.

فالأمر يتعلق هنا بالتالي، باقتراحي ترجمة لقصائد ابن الفارض، بمحاولة جعل هذه القصائد في متناول جمهور الناطقين باللغة الفرنسية كما والمستعربين إذا ما رغبوا بذلك. ولذلك بدت لي الهوامش التوضيحية ضرورية في غالب الأحيان، وكان ذلك على مستويين. من جهة على مستوى اللغة، وهي لغة صعبة، ولهذا وضعت العديد من شروح القواعد. ولن تكون هذه الهوامش مفهومة بالتأكيد بالنسبة لغير المستعربين، والذين سوف يكتفون بقراءة النص الفرنسي. وفيما يخص المستعربين بالمقابل فقد اخترت الدخول في الكثير من التفاصيل. ولست أجهل أن ذلك يُثقل بخاصة هذا العمل ويمكن أن يُغضب المستعرب ذا السوية الجيدة. لكنني حاولت قبل كل شيء، بتقديم التفسيرات التي قد تبدو أولية، تسهيل الدخول إلى النص العربي لأكبر عدد ممكن من القراء، لا سيما الذين يصدهم الغموض في العديد من الجمل وتقنية جزء كبير من المفردات والأساليب التي يُكثر ابن الفارض منها. بالمقابل، فقد حاولت اتباع مثال الشارحين والمفسرين التقليديين الكبار، الذين أستَلْهم منهم دائمًا، والذين بدونهم ما كنت لأفهمَ في غالب الأحيان الشيء الكثير من النص، والذين لا يترددون أبدًا في الدخول في أدقّ التفاصيل، على الرغم من أنهم كانوا من كبار الأدباء ومشاهيرهم.

واسمحوا لي أن أذكر هنا بالمناسبة صورًا عزيزة على ابن الفارض: عندما تسير قافلة الجمال عبر الكثبان، يقودها ويحثها غناء الجمّال، فإنه لا يحسب سرعة القافلة على المطيّة الأقوى بل على المطية الأضعف. تلكم هي أيضًا الحكمة التي يعبر عنها الحديث الشريف المعروف : الضعيف أمير الركب.

ثمة بالدرجة الثانية هوامش تهدف إلى الكشف عن المعنى الصوفي للنص، لأنه ليس من السهل دائمًا على القارئ غير المطلع إدراك البعد الصوفي المنطوي في لغة العشق، والتي ليست في الجوهر هنا سوى تخيّل، أو وسيلة للتعبير. ويمكننا في الواقع أن نقرأ

عمر ابن الفارض على مستويين. الأول هو ببساطة بمستوى الحب البشري، وهذه القصائد هي في كل الأحوال قصائد حب. ويمكن للقارئ بكل تأكيد أن يقف عند هذا الحد في فهمه لها. لكننا في هذه الحالة نحرم أنفسنا من البعد الثاني، بُعد التجربة الصوفية، ونكون في الوقت نفسه غير أمينين لما ائتمننا عليه ابن الفارض نفسه. لأن هذا الأخير أراد أن يعبّر عن شيء من تجربته، وإن كان قد فعل ذلك على شكل قصائد فلأن لغة العشق هي بلا شك، إذ لا تفي أية لغة هذا الموضوع حقه، اللغة الأقرب ما يمكن، أو الأقل بعداً، وَفق ما نريد، من الحقيقة التي رآها. هذا مع الفارق الجوهري أن الأمر يتعلق هنا بصراع في الحب يصمت فيه أحد الشريكين، وتكون له فيه رغم هذا الصمت الكلمة الأولى والأخيرة.

إنما ليس لنا أن ننتقد تجربة عاشها ابن الفارض. يمكننا أن نتبنّى هذه النظرية أو تلك كما يمكننا أن نرفضها، لكن التجربة موجودة. وببساطة فإنها لا تُنقل إلا بشكل تقريبي، ونحن هنا بعيدون عن لغة العقل. ولا شك أن كثيرين يمكنهم أن يعدّوا الأمر وهمًا، وأن الكائن الإلهي لا يوجد إلا في خيال الصوفي، وأن هذا الأخير يبحث، كما يقول هو نفسه مرات عديدة، عن صورة متلاشية لطيف لا يمكن إدراكه. لكننا هنا قبل كل شيء أمام شهادة، ونحن مدعوون للمشاركة في تجربة من نوع خاص ومتميز.

٢- عمر ابن الفارض

قلة من الشعراء العرب نالوا الشهرة التي حصل عليها عمر ابن الفارض، الذي كان في آن واحد شاعرًا وصوفيًا، ولقِّب بسلطان العاشقين. وهو ينشد في قصائده بلا كلل الحبّ المولّه لله. لكن التجربة الصوفية تصادف بشكل خاص العتامة والعزلة، وتعبّر القصائد في غالب الأحيان عن شكاوى مطوّلة للعاشق المهجور أو الخائب أكثر منها نشيداً للوصال. فعن هذه التجربة الغامضة بشكل أساسي إنما يعبر الشاعر بأبيات ذات صعوبة تقنية كبيرة.

لا نعرف سوى القليل عن حياة عمر ابن الفارض، وذلك لأنه يبدو أنه مارس إحدى فضائل المتصوف الأولى : وهي التواضع في حياة كتومة ومنعزلة. وقد اشتهر بأنه عاش حياة فاضلة وزاهدة. ومع ذلك نعرف أنه ولد في القاهرة في عام ١١٨١ / ٥٧٦ للهجرة وأنه مات في عام ١٢٣٥ / ٦٣٢ للهجرة. وقد اعتاد منذ فتوته الانكفاء للتوحّد عند

سفوح جبل المقطّم، وقد دُفن في هذا الموضع في مقبرة قرافة. وسرعان ما أصبح قبره مزارًا يُحجّ إليه، وهو لا يزال كذلك إلى يومنا هذا. كانت عائلته ترجع بأصلها إلى مدينة حماة، في سورية، وكانت ذات ولاء شافعي. أما اسمه كاملاً فهو أبو القاسم عمر ابن أبي الحسن علي ابن المرشد ابن علي. وقد سمّي الفارض نسبة إلى صنعة والده الذي كان فقيهًا. ربما دَرَس في القاهرة الفقه الإسلامي، وبخاصة الحديث الشريف، بإشراف ابن عساكر (١١٣٢/٥٢٧ للهجرة- ١٢٠٣/٦٠٠ للهجرة)، وتلقى تعليمًا راسخًا في اللغة والآداب العربية. وقد أحاط به العديد من التلاميذ، ويُعتقد أنه علّم هو نفسه في هذه المجالات، وربما كان الحديث من بينها، إنما علّم بشكل خاص الشعر. وكان يعيش حينذاك في القاهرة، وكان طلابه هم الذين دوّنوا معظم قصائده.

كانت الدولة الفاطمية في عهد ابن الفارض قد نُحّيت، وكانت القاهرة عند ولادته تحت الحكم الأيوبي. وكانت الخطبة تتم منذ عام ١١٧١ تحت اسم الخليفة «العباسي»، الأمر الذي كان يميز إعادة إحياء السنة على يد صلاح الدين. وكان العصر الأيوبي عصرًا غنيًا ومضطربًا في آن واحد. لقد طور الأيوبيون العلوم الإسلامية وشجعوا مظاهر الحياة الروحية. فأسسوا المدارس وبنوا حتى في القاهرة بناء اختص به الصوفيون (الخانقاه)، وكانت هذه المؤسسة الدينية شبه دير للخلوة والعبادة والذرس. كما كان ذلك العصر أيضًا عصر الحرب ضدّ الصليبيين، الذين هُزموا في معركة حطين في عام ١١٨٧/٥٨٣ للهجرة. ولكننا نجد أن حملات صليبية كثيرة تتالت حتى الخسارة النهائية لآخر الأراضي التي احتلها الفرنجة في عام ١٢٩١. كذلك كان هذا العصر عصر الانقسامات الداخلية بين الأمراء الأيوبيين. فقُسّمت مملكة صلاح الدين الذي مات في عام ١١٩٣/٥٨٩ للهجرة بين أبنائه وأخوته. وفي عصر ابن الفارض كان الكامل هو الذي يحكم مصر، وهو ابن الملك العادل ذي النفوذ والهيبة أخي صلاح الدين (مات العادل في عام ١٢١٨/ ٦١٥ للهجرة). وقد مات الكامل في عام ١٢٣٨/٦٣٥ للهجرة أي بعد ثلاثة أعوام من ابن الفارض.

أقام ابن الفارض لفترة طويلة في مكة، ويشهد عدد من أبياته على معرفته بها. وكان ذلك على الأرجح بين عامي ١٢١٦/٦١٣ للهجرة إلى ١٢٣١/٦٢٨ للهجرة. ومن الممكن أنه التقى خلالها بالصوفي الكبير السهروردي. وكان الحج إلى مكة أحد المواضيع الرئيسة في شعره، وهو أمر لا يفاجئنا، لأن الحاج والصوفي يشتركان في التوق

للقاء الله ووصال المخلوق بالخالق. وقد عبّرت أبياته في غالب الأحيان عن الحنين إلى هذا القرب من الله الذي عرفه خلال الحجّ. وقد عاد إلى القاهرة لوداع مرشده المحتضر، محمد البقّال.

عرف عمر ابن الفارض التجربة الصوفية وهو فتي جداً. وحاز بسرعة على شهرة بالقداسة، دعمتها بعض القدرات الروحية التي كانت تُنسب له. واشتهر بأنه رأى مرتين النبي في الحلم. وفي مكة إنما عرف تجربة الكشف. تزوج ونعرف له ثلاثة أبناء، بنتًا وولدين. وكتب أحد أحفاده وهو علي سيرة جده ووصف فيها الحالات الخاصة التي كانت تميز ابن الفارض. هكذا نعرف أنه كان يحصل له أن يدخل في نوع من الانخطاف فيصبح كمن فقد الوعي، ويبقى لعدة أيام أحيانًا بلا شراب ولا أكل ولا كلام ولا حركة. وكان يستطيع أن يتلفظ بأبياته فيما يشبه حالة شبه النائم. ومن الممكن أنه كان يشارك في تلك الحضرات الصوفية التي يتخللها إنشاد للقصائد، على خلفية موسيقية في غالب الأحيان، والتي تسمى سماع أو ذكر. تنقسم الآراء مع ذلك حول هذا الموضوع، إذ يبدو أن ابن الفارض كان ينبذ اجتماعات السماع، على الرغم من أنه يصف في التائية الكبرى حالة الصوفي في السماع، كما أن حفيده يروي أيضًا أنه رأى مرة جده يرقص طويلاً حتى غطاه العرق، إنما لم يكن ذلك أمام الناس. وفي مرة أخرى، إذ كان يمشي في أحد شوارع السوق ويستمع للموسيقى والأغاني، بدأ بالرقص ونزع ثيابه، ثم جاء إلى جامع الأزهر ودخل إليه وهو في حالة انتشاء. وكان يمكن لهذا السلوك أن يبدو غريبًا في عيني معاصريه بل ومستفزاً. لكن مثل هذا التصرف ليس نادراً عند الصوفيين، ولم يكن لينال من الاحترام الذي كان ابن الفارض محاطًا به.

٣- المؤلّفات

نجد في الصفحات التالية نص ٢٦ قصيدة وترجمتها لعمر ابن الفارض. تشكل هذه القصائد مع التائية الكبرى مجمل ديوان ابن الفارض (باستثناء ١٩ أحجية تشكل خصوصية مختلفة تمامًا). وآمل أن أقدم لاحقًا ترجمة التائية الكبرى.

الشاعر :

ليس لدينا لابن الفارض نفسه سوى ديوانه فقط، الذي يشتمل على ١٦٤٤ بيتًا

وهو مخصص بكامله لإنشاد حب المحبوب، بحيث أن القارئ غير المطّلع، كما سبق وذكرنا، يمكن أن يعتبره ديوان شعر غزلي أو في الحب فقط. والحق أن هذه الأبيات يمكن أن تُقرأ على مستويين من التفسير، حيث يتساوى المؤلف على المستوى الأول مع جميع الشعراء الذين غنوا الحب، في حين يكشف المستوى الثاني عن مدى شدة توقه لسفور وكشف الوجه الإلهي لقلبه، وكم هو معذّب توقه للوصال. ولكن حتى وإن كان للحب البشري وللحب الصوفي اللغة المشتركة نفسها والصور المتطابقة ذاتها، لكنهما لا يصلان إلى نمط الخبرة والتجربة نفسه، وفي حالة ابن الفارض، فإنه لم يحظَ إلا بظلام الليل.

كان للإنتاج الشعري في عصر ابن الفارض، وعصر السلطة الأيوبية، كما ومنذ أقدم العصور، مفرداته وتقنياته وتقاليده. وكان في معظم الأحيان متعلقًا برعاية الأمراء الذين كانوا يشجعونه. وكان ابن الفارض يحتل مكانة خاصة بالنسبة لشعراء عصره، لأنه ظل مستقلاً عن السلطة السياسية، وكان ذلك بلا شك مرتبطًا بعادات حياته الزاهدة والمتوحّدة.

وكانت قد انتشرت أشكال شعرية مثل الموشّح والدبيت والموّالية التي نجدها عند ابن الفارض. وكذلك هو الأمر بالنسبة للألغاز. ويمكننا القول إنه لا يختلف في هذه الناحية عن معاصريه. بل إنه يندرج أيضًا بين الشعراء الذين كانوا يكتبون المراثي، والقصيدة الغزلية، ووصف الطبيعة، والهجاء، والملامة... وحتى وإن كان يقوم بذلك من منظور صوفي، فقد استعار من قصيدة الحبّ والغزل مفرداتها لوصف الحب الذي يحمله الصوفي إلى المحبوب، وبعبارة أخرى، فقد استفاد من مفردات الحب الكلاسيكي كلغة للحديث عن محبة اللّه. وهذا النمط من اللغة المجازية كان قد سبق ووجد في الشعر الفارسي قبل أن ينتقل إلى الشعر العربي. ونكتفي هنا بأن نذكر أبا سعيد ابن أبي الخير (٩٦٧/٣٥٧ للهجرة – ١٠٤٩/٤٤٠ للهجرة) والعطّار (١١١٩/٥١٣ للهجرة – ١٢٣٠/٦٢٧ للهجرة). وكان هذا الأخير قد استخدم صورة الطيور المرتحلة بحثًا عن الطير الأسطوري للرمز إلى الذات الإلهية. هذا دون الحديث عن موضوع الجنون في الحب، الذي كان قد استعمل في قصة قيس وليلى، واستعيد في الصوفية كرمز للبحث المضني عن سفور الوجه الإلهي، وكمثال على حالة الشطح والانخطاف.

ويستخدم ابن الفارض الكثير من الصور التقليدية في الأدب العربي بإعطائها معنى صوفيًا. فإن البرق مثلاً يعني الوجود الإلهي، والحزن يشير إلى مرحلة مخافة اللّه، إلخ.

وبالطريقة نفسها، فإن المواقع المعروفة التي يتحدث عنها في الحجاز هي كذلك مراحل في الارتقاء الصوفي باتجاه الكشف. ومع ذلك يمكن، من منظور شعري بحت، ألا يكون المعنى الصوفي لأبياته أكيداً بالضرورة، وفي قراءة أولية يمكن ألا نفهم إلا المظهر الأدبي والمآثر التقنية.

نشير أيضاً إلى استعارته لصور من الشعر الذيونيسي، شعر الخمرة. وهي أشعار قديمة (راجع أبا نواس) وقد استخدمها الصوفيون للإشارة إلى معاني الحب والوجد والجذب والسُكر وهي معانٍ أصبحت تُفسَّر كتعبير عن الفيض الإلهي في شخص المتعبِّد. إنها تعبّر في الحقيقة عن فقدان الوعي، وهذا فعلاً ما يختبره الصوفي أمام انكشاف الجمال المطلق. إن قصيدة الخمرية الرائعة لابن الفارض لا تحاول بوصفها لآثار الخمر والسكر على الشارب أن تصف مراحل الكشف فقط بل وتصف أيضاً صفات الذات الإلهية التي سبق وجودها كل شيء وخلقت مخلوقاتها بحبها. إن الحب الإلهي هو أصل كل شيء، ومنه إنما يصدر كل ما هو موجود.

إن القانون الرئيسي في مؤلف ابن الفارض هو اللجوء إلى المجاز. فالتعبير الرمزي هو في الواقع ضرورة للتعبير عن الحقائق التي تفلت من الفهم العادي كما ومن التحليل. ولا يمكننا بالتأكيد وصف التجربة الصوفية بالوسائل المعتادة للخطاب والمنطق والحجة. ويجب أن نعتبر أن الأمر يتعلق بعالم آخر، على مستوى الحدس والاستنارة والفيض، وأن رمزية المجاز وحدها يمكنها أن تدخلنا إليه.

لم يمنع ذلك ابن الفارض من منافسة الشعراء الآخرين المعاصرين له في استخدام التقنيات التقليدية مثل الجناس، الذي استخدمه دائماً في مختلف جوانبه، والمبالغة، التي لم يتردد في استخدامها مهما بدت شديدة المبالغة، والطباق واللغو. كما وأيضاً استخدم ابن الفارض التصغير مع كل ما يميزه من شحنة مؤثرة وعاطفية. وكذلك استخدم الصور القواعدية (مثلاً اللام بمعنى «أن»، والواو الذي هو صورة صنارة القلوب...)، وهي طرائق تقنية كانت شائعة الاستخدام في أسلوب ذلك العصر. ويمكننا بالتأكيد التردد حول الجمالية الشعرية لمقارناته، لكنها كانت صيغاً مستخدمة كثيراً في عصر كان على الشاعر فيه أن يثبت معارفه ومهارته.

تميز ابن الفارض إضافة إلى ذلك ببحثه المنهجي عن الكلمة النادرة أو عن صعوبة القواعد (مما يعطي في غالب الأحيان لأبياته سمة التكلّف). ولا شك أن ثمة رابطاً بين

الصعوبة التقنية شبه المنهجية في تعبيره الأدبي وفكرة أن التجربة الصوفية لا تُنقل، وأنها يجب أن تبقى مخفيّة وسرّية. فإذا كان يستخدم ترميزاً صعباً، فذلك أيضاً لأنه يجب أن يظل غامضاً، لكي لا يكشف عن عمق السر الفائق الوصف للتجربة الصوفية، وذلك على عكس ما جاء في الحديث الشريف أن من واجبه نقل المعرفة. وعلى غرار العديد من الشعراء الآخرين، إنما عند ابن الفارض بشكل خاص، نجد أنفسنا أمام ترميز حقيقي، يجب في البداية فك رموزه على المستوى الأدبي قبل فكه أيضاً على المستوى الصوفي.

الصوفي

لا يصيغ ابن الفارض نظريات، ويكتفي بالتعبير عن اختباره لله بالأبيات الشعرية. لكن ثمة نمطاً معيناً من المفردات موجود في أشعاره، وهذه المفردات تستند إلى نظريات صوفية.

إن أي نتاج صوفي يرتبط دائماً بشكل جوهري بالقرآن الكريم، وبدرجة ثانية بالحديث الشريف. ولا تشكل صوفية ابن الفارض استثناء. وبشكل عام، يحاول الصوفيون أن ينفذوا إلى المعنى الخفي للقرآن، وذلك من خلال فعل توافق داخلي أكثر منه من خلال دراسة للنص ولظروف الوحي. وفي الاستشهادات الكثيرة من القرآن التي نجدها عند ابن الفارض، فإن المعنى الباطن هو الذي يجب الوصول إليه دائماً، وهذا ما حاول ان يبرزه شرح النابلسي. والمثال الجيد على ذلك قصيدة «أنتم فروضي ونفلي»، حيث يستند الشاعر إلى تجربة موسى أمام الأجمة المحترقة. فليس وصف ما حدث يوماً كحدث تاريخي لموسى هو ما يهمه، وهو ما نجده مروياً في سورة طه (رقم ٢٠ ، الآيات من ٩ إلى ١٤)، بل المعنى الذي يمكن لصوفي أن يستخلصه من هذه التجربة، وهو النموذج البدئي لكل تجربة صوفية. وهكذا يمكننا أن نرى في القصيدة تفسيراً جديداً لمفردات السورة نفسها، حيث على سبيل المثال ترمز النار التي رآها موسى إلى احتدام الحب الإلهي، وحيث يُفسَّر الليل على أنه الظلمة التي في طبيعة الإنسان المنعزل، وموقف موسى على أنه التوق وانتظار الكشف.

إن الموضوع الرئيسي في شعره هو في الحقيقة التوق للوصال، ونتيجته تجربة البعد والتوحد. وكان هذا التوق من الشدة بحيث أن الشاعر ضحى بكل شيء في سبيله : فلم يعد يوجد شيء آخر غيره في نظره. وربما تراءى له أحياناً أن الله كان يخصه بالزيارة

الملكية. فكان يعتقد عندها وقد أخذه الهيام وخرج عن طوره أنه يختبر الوصال في سكرة الوجد هذه التي طالما انتظرها. كذا كان عليه أن يختبر ويشعر فناء أناه، فهذه التجربة هي في البداية موت عن الذات. بل إن القضاء على الأنا لهو أمر قليل جداً إذا كان شرط انبثاق الإلهي في كيان المخلوق. هذا على الأقل ما يأمل به الصوفي، وهو أمر نادرًا ما يعطى أن يعرفه، لأن الله يبتعد ويصمت. وهكذا تُسِرُّ لنا معظم الأبيات التي نقرؤها بألم الشاعر الذي أمل باستمرار الوصال وعرف بخاصة برودة الله بل وحتى عدم اكتراثه. الأمر الذي يؤدي إلى أن الصوفي يحاول في معظم الوقت أن يكتفي ويشبع نفسه بتوقه وحده، بانجذابه الخاص وبحنينه المعاود إلى ما لا نهاية، لأن تلك هي الوسائل من أجل حضور الذي يبحث عنه في قلبه. وهو أمر عظيم بحد ذاته، إذ إنه كما سنرى في أبياته قد أُعطي هبة الجمال المطلق. يبقى أن أسلوبه في الجزء الأعظم من عمله مأساوي، وهو يُسِرُّ لنا بشكل خاص بألم الإخفاق والوحدة. أضف إلى ذلك أن الصوفي كان يتعرض بسبب عدم فهم الناس له لانتقادات دائمة، من كافة الجهات، ولا يسمع إلا اللوم والاستنكار، وكان يرى محتقِريه يبتهجون بحزنه وبهجرانه. ومع ذلك، لم ينفك يتحمّل ذلك كله، في نوع من الصفاء الصارم والرابط الجأش، لأنه ما كان ليفقد الأمل أبدًا : فجمال المحبوب الذي يعجز عنه الوصف هو من التأثير بحيث أن الذي استشعره يومًا لا يمكن أن ينساه أبداً ولا أن يتوقف عن التوق إليه.

ونشير إلى أهمية الحج إلى مكة في قصائد ابن الفارض. فالحج يشتمل على عدد من المراحل ترمز إلى درجات الارتقاء الصوفي، مما يذكّر بالعودة إلى حالة الميثاق الأول بين الله وخلقه. ولا يجب أن ننسى أن ابن الفارض قد عاش خمس عشرة سنة في الحجاز. إن اقتراب الحجّاج من الكعبة يمثل مسيرة الصوفي الذي يريد أن يصل إلى تأمّل الذات الإلهية، حيث تمثل الكعبة الحضرة. ومع ذلك فإن الوقوف على عرفات هو الذروة التي يُقبَل فيها الصوفي بحضرة الله في فناء الذات. وهكذا، فإن كافة الأماكن التي يذكرها ابن الفارض من وديان وجبال وممرات جبلية وأحياء إلخ. لها معنى روحي يمثل هذه المرحلة أو تلك من الحياة الصوفية.

يندرج ابن الفارض بشكل طبيعي في الموروث الصوفي القديم أصلاً، وهو ليس الأول أيضاً الذي استخدم الشعر للتعبير. وأذكر بعض هؤلاء الصوفيين ومنهم ذو النون المصري (٧٩٦ / ١٨٠ للهجرة – ٨٦١ / ٢٤٦ للهجرة) الذي نعرف بعض قصائده التي

تنشد العشق وسكرة الوصال، أو أبو الحسن النوري (٨٤٠/٢٢٦ للهجرة – ٩٧٠/ ٢٩٥ للهجرة) الذي لقب بأمير القلوب، وقد نظم هو أيضًا عددًا من القصائد. كما ونذكر الصوفي المشهور ابن منصور الحلاج (٨٥٨/٢٤٤ للهجرة – ٩٢٢/٣٠٩ للهجرة) الذي عبر عن تجربته في الوصال، والجنيد الذي مات عام ٩١٠/٢٩٨ للهجرة، والغزالي ١٠٥٨/٤٥٠ للهجرة – ١١١١/٥٠٥ للهجرة). وقد نتج عن تركيز عدد من شارحي ابن الفارض على علاقة هذا الأخير بابن العربي إلى عدم الاهتمام الكافي بما أخذه عن أسلافه العرب والفرس.

إن الغاية النهائية التي يبحث عنها الصوفي هي الاتصال بالله، ولهذا لا يمكن إلا أن نتساءل فيما يخص ابن الفارض عن موقفه بالنسبة للجدل الكبير حول وحدة الوجود. إن المُنظِّر الكبير في هذا المجال هو ابن العربي، الذي كان يبني نظريته على مصادرة أن الله هو الحقيقة الوحيدة، بينما كل شيء آخر ليس سوى عدم مطلق. وتوق الصوفي هو أن تختفي الحجب التي تحجب هذه الحقيقة، حتى يستطيع الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة. لكن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون معرفة عقلية فقط، بل إن الأمر يتعلق بمعرفة من مستوى وجودي طالما هي لا تتم فعلاً إلا بالتِحام الصوفي بالحقيقة المطلقة.

فهل كان ابن الفارض يشاطر وجهة النظر هذه التي تقول بالواحدية أو الأحدية بشكل قاطع؟ لا بد من دراسة متأنية لنص الديوان لأنها وحدها التي تسمح بالإجابة على هذا السؤال، وهذا ما نأمل القيام به في المرحلة الثالثة من هذا العمل، في حين سنخصص المرحلة الثانية منه لترجمة وتقديم التائية الكبرى. ولكن لكي نجيب هنا ببضعة كلمات على هذا السؤال الصعب نقول إن شارحي ابن الفارض ينقسمون إلى مدرستين، فيقدمه بعضهم ضمن منهج ابن العربي، في حين يشكك الآخرون بذلك.

ونتساءل بالدرجة الأولى إذا ما كان ابن العربي وابن الفارض قد التقيا. وهذا ممكن، لكنه غير مؤكد، حتى وإن قُدِّم حوار ينسب لهما جرى أثناء رحلة قام بها ابن العربي إلى القاهرة التي أقام فيها في عام ١٢٠٦. فبما أن عمر ابن الفارض كان يبلغ في ذلك الوقت سبعة وعشرين عامًا ولم يكن قد كتب بعد التائية الكبرى، والتي يُعتقد أنها وضعت بالأحرى نحو نهاية حياته، فإن بعض الشارحين طرحوا فرضية وجود صلة بين التائية الكبرى والفتوحات المكية. فحينًا يُقدَّم ابن الفارض كتلميذ لابن العربي، فيكون قد وضع بالتالي نظرية مرشده بشكل من الأشكال في أبيات من الشعر، وأحيانًا أخرىَ تقدَّم

الفتوحات المكية كشرح للتائية الكبرى.

يفسر إثنان من هؤلاء الشارحين الكبار، هما القاشاني والنابلسي، وهما نفسهما تلميذان لابن العربي، ديوان ابن الفارض وفق معنى متوافق مع فكر ابن العربي. وبالنسبة لهما ليس الاتّصال عند ابن الفارض مجرد حالة، فهو ليس اتحاداً من رتبة الرؤيا (وحدة الشهود)، بل هو فعليًا من رتبة وحدة الوجود عند ابن العربي. وضمن هذا المنظور فإن ابن الفارض ينضمّ إلى الحقيقة المحمدية، وهي مفهوم لا يشير فقط إلى محمد تاريخيًا، بل إلى محمد الكلي والخالد، وخاتم النبيين والنبوة، حيث أن الأنبياء في وحدة كاملة بالنظر إلى كلية النبوة. فالحقيقة المحمدية تعرض بالتالي على أنها المخلوق الأول، بها يتم كشف الله للعالم. وإذا ما اتبعنا قراءة القاشاني فإن الحقيقة المحمدية هي الحقيقة التي كان يتطلع إليها ابن الفارض من خلال توق الحب والتي بها أعطي له كشف الذات الإلهية. وهي بشكل خاص تجلي جمال الذات الإلهية بين المخلوقات.

وإلى ما وراء تأمل أسماء الله وصفاته فإن الصوفي يصل عندها إلى مرحلة التوحيد الحق، حيث لا تُدرك الوحدة ضمن هذا المنظور من خلال المنطق بل عبر الاتصال بالواحد.

فإذا كان ابن الفارض من هذا المنظور قد تواحد مع الحقيقة المحمدية، فقد حقق ذلك أيضاً بالاستناد إلى الإنسان الكامل، وهو انعكاس الله والخلاصة الكونية للخلق. فبالاتحاد معه إنما يعرف الصوفي الوجود الحق، لأن الإنسان الكامل هو الانعكاس الأكمل الممكن للجوهر الإلهي، أي التجلي الكامل لله.

تلكم هي إذن القراءة التي يمكننا تقديمها لابن الفارض إذا ما قرأناه بالاستناد إلى ابن العربي. لكن هناك شارحين آخرين يرفضون مثل هذه التبعية، وهم يشيرون إلى أنه لم يكن أبداً عند ابن الفارض تأليف نظري كما نجد عند ابن العربي، فابن الفارض كان يحاول التعبير والشهادة على تجربة شخصية. ومن جهة أخرى، لا يبدو أننا نجد عنده أيًا من تعبيرات الأفلاطونية الجديدة المميزة للغة ابن العربي.

ومن جهة أخرى ليس محتماً مصادرة وجود أسس أفلاطونية أو أفلاطونية جديدة في عمل ابن الفارض، لأن كل تصوّف يُعِدّ تصنيفاته في قلب تجربته الخاصة، وعبرها كما يصف مراحلها ويحدد مفاهيمها. وهي تستخدم في بعض الأحيان للقيام بذلك مصطلحات أو تصنيفات معروفة مسبقًا في فلسفات سابقة لها، وفي حالتنا هذه من الممكن أنها لجأت إلى فلسفات فارسية ويونانية. يبقى أن كل تجربة صوفية، في أية ديانة

كانت، تختبر في ظروف متشابهة إلى حد ما.

يبقى أيضاً أننا يمكن أن نعتبر بكل بساطة أن كل صوفي يتكلم بشكل ما لغة التجربة، وبما أن هذه اللغة هي لغة الحب، فإن لغته لا يمكن أن تكون سوى لغة الاتصال والفراق. ومع ذلك، وحتى إن كان يصف واقع تجربة معاشة هي بالنسبة له حقيقة واقعة، فإنه لا يكون للغته مع ذلك أبداً إلا قيمة تشبيهية ومجازية. فإذا ما أخذنا بوجهة النظر هذه، فسيكون من الخطأ تماماً اعتبار ابن الفارض كملحد وهرطوقي ومدان غالبًا من قبل رجال الدين والفقه (يأتي بالدرجة الأولى بينهم ابن تيمية، ١٦٢٣ / ٦٦١ للهجرة – ١٣٢٨ / ٧٢٨ للهجرة)، والخصم المعلن لواحدية ابن العربي. فلا يمكننا في الواقع التحدث عن هرطقة لاهوتية في الموضع الذي نجد فيه أنفسنا أمام استحالة التحدث بشكل ملائم عن الحقيقة الإلهية، الفائقة الوصف بطبيعتها والتي لا يمكن وصفها، والتي لا يمكن بالتالي أن توحي بنفسها إلا من خلال لغة مجازية. ولا شك أن هذه اللغة غير كافية، ولكنها بالمقابل الطريقة الأقل سوءاً للحديث عن الله. كذلك يمكننا الاعتقاد أنه لا يجب البحث عند ابن الفارض عن موقف عقائدي، وربما كان يجب اعتباره ببساطة ما كان عليه بلا شك على أقل تقدير: الشاعر المتقد بالحب الجنوني لله، والعاشق لكل جمال، وبشكل ما العاشق للعشق.

إن شعر ابن الفارض لا يصنّف في الواقع على مستوى التصورات، وحتى إن كان يمكن أن يصنف بشكل طبيعي في إطار نظري، لكنه يكتفي بالتعبير عن تجربة ما يَدِقُّ عن الوصف. بل ربما كان يكمن في ذلك في الواقع طموح خطر فعلاً.

٤- المصادر

لقد طُبع ديوان ابن الفارض كثيراً، ولا يطرح إثبات النص مشاكل لا يمكن حلها. مع ذلك، فقد مرّ بعدة عمليات نسخ تظهر فيها بشكل طبيعي بعض الاختلافات في القراءة سوف أشير إليها عند الاقتضاء. وقد عملت في الأصل انطلاقاً من النص الذي نشره عبد الرحمن محمد في القاهرة عام ١٣٥٣ للهجرة كذلك رجعت أيضاً للاستيضاح إلى طبعة عمر فارق الطباع المنشورة في بيروت (دار القلم)، وإلى طبعة كرم البستاني التي طبعت أيضاً في بيروت (دار صادر). واستخدمت المخطوط المسمى *مخطوط قونية*، وهو محفوظ في مكتبة يوسف آغا في هذه المدينة، ويُؤرخ بين عامي ١٢٥٣ / ٦٥١

للهجرة و ١٢٨٣ / ٦٨١ للهجرة، مما يجعله تاليًا قليلاً لابن الفارض نفسه. وأخيرًا فقد استخدمت أيضًا عمل أربري Arberry، *أشعار ابن الفارض الصوفية* ***The mystical poems of Ibn al-Farid*** طبعة لندن ١٩٥٢، حيث يقترح بالحروف اللاتيتنية نصًا ينتج عن الكثير من المخطوطات التي رجع إليها (على الرغم من أنني لم آخذ في غالب الأحيان بخياراته).

كذلك شُرح ابن الفارض كثيرًا. وأشهر الشروحات ترجع لسعيد الدين الفرغاني وعبد الرزاق القاشاني وحسن البوريني وعبد الغني النابلسي. وأستند في الترجمات والشروحات التي أقدمها بشكل أساسي على البوريني (توفي عام ١٦١٥ / ١٠٢٤ للهجرة) والنابلسي (توفي عام ١٧٣١ / ١١٤٣ للهجرة)، وقد استخدمت الطبعة التي يقابل فيها محمد رمضان نصوص هذين الكاتبين (وهي طبعة نشرت في دار النشر المصرية الأزهرية في عام ١٣١٩ للهجرة). واستخدمت كثيرًا *القاموس العربي الفرنسي* *Dictionnaire Arabe-Français* لكازيميرسكي M. Kazimirski الذي يعرفه جميع المستعربين، وفي بعض الأحيان *الملحق بالقواميس العربية* *Supplément aux Dictionnaire arabes* لدوزي Dozy. وبالنسبة لموضعة أسماء الأماكن استخدمت في معظم الأحيان معجم *البلدان* (دار صادر، بيروت، ١٩٣٨) *ولسان العرب*. واستخدمت بالنسبة لأسماء النباتات *كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية* لابن البيطار في ترجمة لوسيان لوكلرك Lucien Leclerc (الذي أعاد نشره معهد العالم العربي في باريس، بثلاثة أجزاء وبلا تاريخ)، *وقاموس أسماء النباتات* للدكتور أحمد عيسى بك (المطبعة الوطنية، القاهرة، ١٩٣٠)، وبشكل أندر *قاموس علوم الطبيعة* لإدوار غالب (المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥، ثلاثة أجزاء).

يبقى لي أن أعترف بالفضل للأستاذ سليم محمد بركات الأستاذ في المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، الذي ساعدني بصبر على قراءة هذه الأبيات الصعبة، وقد جنّبَتني ثقافته الواسعة العديد من الأخطاء. وكان لموته المفاجئ في حزيران من عام ١٩٩٩ أنه تركني يتيمًا روحيًا وفكريًا.

كذلك أدين بالفضل لمادلين ريو Madeleine Riou، أستاذة الأدب في كيمبر Quimper، التي تفضلت بقراءة ترجمة القصيدتين الثانية والثالثة.

وأخيرًا، أود أن أعبر عن أحر امتناني وشكري لجميع أعضاء المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق الذين خصوني دائمًا خلال فترات إقامتي المتعددة باستقبال استثنائي وساعدوني بألف طريقة وطريقة، ولمدرائهم المتعاقبين السادة جيلبير دولانو Gilbert Delanoue وجاك لانغاد Jacques Langhade ودومينيك ماليه Dominique Mallet وفلوريال ساناغستان Floréal Sanagustin، وبشكل خاص جدًا إلى السيدتين سراب الأتاسي ونادين معوشي، السكريتيرتين العلميتين الحاليتين، كما ولفريق لينا خاتمة ورنا دروس ونديمة كريمد، اللواتي علمنني كل شيء عن فن استخدام الكومبيوترات وساعدنني عددًا لا يحصى من المرات، دون أن أنسى جاك بيكار Jacques Picard الذي كان أول أستاذ لي في المعلوماتية، ومحمد ذهبي الذي يتابع معي حاليًا في هذا المجال.

أخيرًا، اسمحوا لي أن أشير إلى السهرات الدمشقية اللطيفة التي خصصت كثيرًا للصداقة، وكيف لا أشكر هنا من كان في غالب الأوقات هو منسقها ومرتبها : نبيل اللو، الذي كان استقباله دائمًا لا يعرف حدودًا للكرم، وآخرون كثر كانوا مضيفين أو رفاقًا، فلوريال، ليديا، ستيفان...، والذين بدت لهم دائمًا السهرة الجميلة التي يرافقها العزف على العود والرفقة الأنيسة والسعيدة سهرة ساحرة، وخاصة إذا ما تممتها بعض الأبيات الصوفية...

كيمبر، دمشق،

آب ٢٠٠١

333

اسم الذي أهواه تصحيفه وكل شطر منه مقلوب
يوجد في ذلك اذا قسمته صبري عيانا وهو مكتوب نصيبو

وقال ايضا

ما اسم شيء من النبات اذا ما قلبوه وجدته حيوانا
واذا ما صحفت ثلثيه حاشى بذا كنت واصفا انسانا ليف

وقال ايضا

ما اسم لطير شطره بلدة في المشرق من تصحيفها مشرق
وما بقي تصحيف مقلوبه مضعفا قوم من المغرب قمري

وقال ايضا

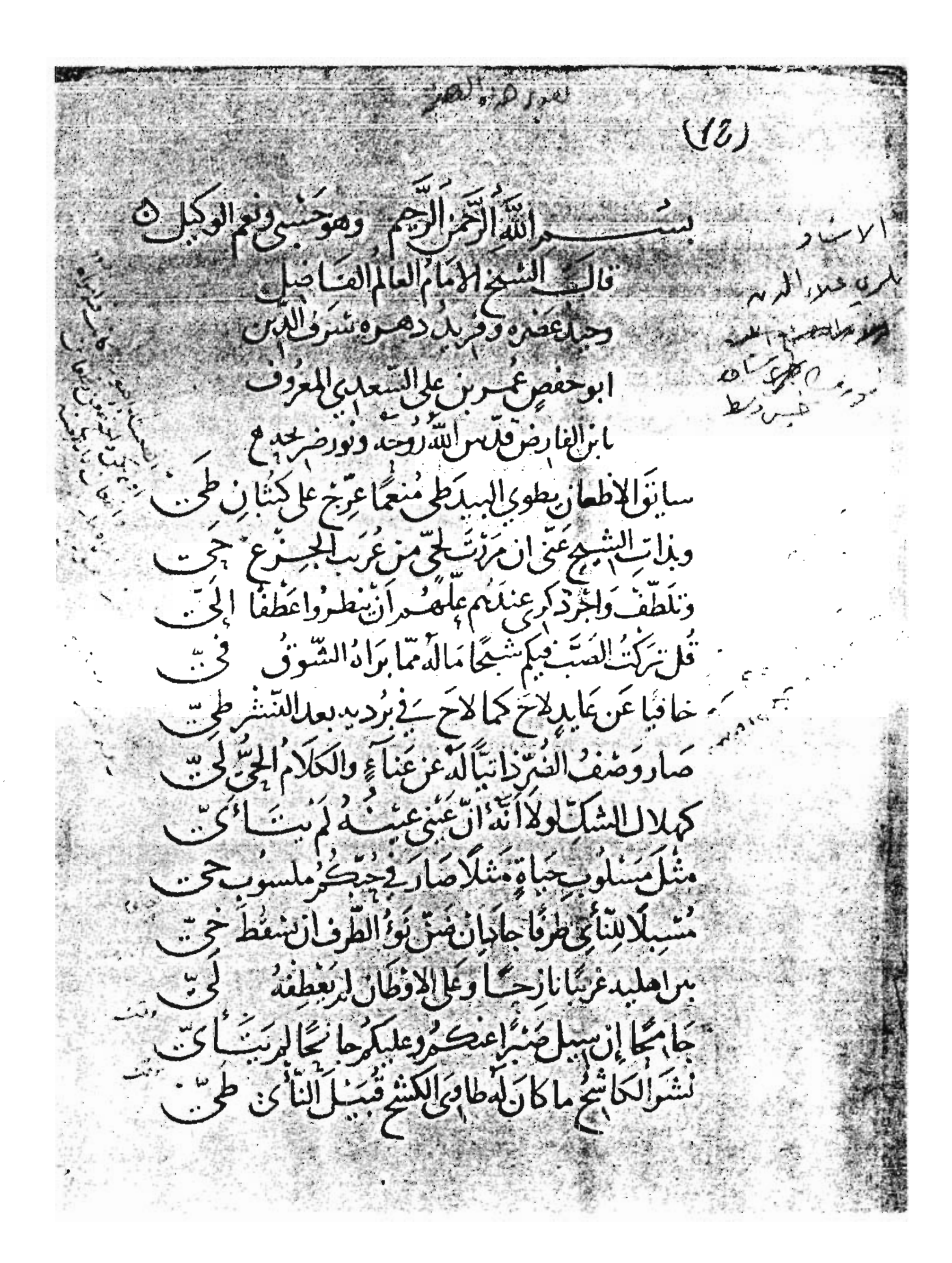
اي شيء حلو اذا قلبوه بعد تصحيف بعضه كان حلوا
كاد ان يزيد فيه من ليل صب ثلثاه يرى من الصبح اضوا قند

وقال ايضا

ما اسم بلا جسم يرى صورة وهو الى الانسان محبوبه
وبعضه تصحيفه شك فاعزبه تعجبك ترتيبه
حاشيتا الاسم اذا افردا امر به والامن مصحوبه
حروفه اي تجنبتها فكل حرف منه مقلوبه
آخر ما بلغنا من شعره رحمة الله عليه

Dernière page du manuscrit de Konya

الصفحة الأخيرة من مخطوط قونية



بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي ونعم الوكيل

قال الشيخ الإمام العالم الفاضل

وحيد عصره وفريد دهره شرف الدين

ابو حفص عمر بن علي السعدي المعروف

بابن الفارض قدس الله روحه ونور ضريحه

سائق الأظعان يطوي البيد طي منعماً عرّج على كثبان طي

وبذات الشيح عني إن مررت بحيّ من عريب الجزع حيّ

وتلطف واجر ذكري عندهم علّهم أن ينظروا عطفاً إليّ

قل تركت الصبّ فيكم شبحاً ما له مما براه الشوق فيّ

خافياً عن عائد لاح كما لاح في برديه بعد النشر طيّ

صار وصف الضرّ ذاتياً له عن عناء والكلام الحيّ ليّ

كهلال الشكّ لولا أنه أنّ عيني عينه لم تتأيّ

مثل مسلوب حياة مثلاً صار في حبكم ملسوب حيّ

مسبلاً للنأي طرفاً جاد إن ضنّ نوء الطرف إن يسقط خيّ

بين أهليه غريباً نازحاً وعلى الأوطان لم يعطفه ليّ

جامحاً إن سيل صبراً عنكم وعليكم جانحاً لم يتأيّ

نشر الكاشح ما كان له طاوي الكشح قبيل النأي طيّ

Première page du manuscrit de Konya

الصفحة الأولى من مخطوط قونية

TABLE DES MATIÈRES *

---

* On donnera en français le titre choisi, qui n'est pas forcément inspiré du premier vers, mais on donnera toujours en arabe le début du premier vers, qui ne correspond donc pas forcément au titre français.

BIBLIOGRAPHIE

ʿUmar b. al-Fāriḍ a été peu traduit. Nous ne parlerons pas ici de la *Tā'iyya al-Kubrā,* qui ne concerne pas le présent ouvrage. En ce qui concerne les poèmes, on relèvera :

– Silvestre de SACY : « Extrait du recueil des poésies du scheïkh Omar, fils de Faredh », in *Chrestomathie arabe*, Paris, 1827, t. 3, n° XXV, p. 122-166.

– R.A. NICHOLSON : « The odes of Ibn 'l-Fāriḍ », in *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921, p. 162-266.

– E. DERMENGHEM : *L'éloge du vin (Al Khamriyya).* Editions Vega, 1931.

– A. J. ARBERRY : *The mystical poems of Ibn al-Fāriḍ*, in *Chester Beatty Monographies*, t. 4 et 6, Londres, 1952.

– R. KHAWAM : « Le vin mystique », in *La poésie arabe*, Seghers, Paris, 1960, p. 217-223. (repris dans *La poésie arabe*, Phébus, 1995, p. 274-282, 1995).

– A. MIQUEL : « Le vin mystique », in *Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne*, Sindbad, 1992, p. 257-269.

– Vincent JAMATI : « Une ode arabe », extrait du *Monde Poétique*, Imprimerie de A. Lanier, Paris, 1886, p. 3-7.

– M. GRANGERET DE LA GRANGE : « Poèmes extraits du Diwan d'Omar bn Faredh », extraits du *Journal asiatique*, Paris, 1823.

– Muḥammad Muṣṭafā ḤILMĪ : « Ibn al-Fāriḍ wa l-ḥubb al-ilāhī », Dār al-Maʿārif, Le Caire, 1374/1945.

– ʿĀṭif Ǧawda NASR : « Šiʿr ʿUmar b. al-Fāriḍ. Dirāsa fī fann al-šiʿr al-ṣūfī », Dār al-Andalus, Beyrouth, sans date.

– Salah STÉTIÉ : « Le vin mystique », Fata Morgana, 1998.

57. Elle est le toron indéfectible [155], saisis-le [156], ô mon âme,
Que par lui [157] je revienne à Dieu [158] est pour moi le plus précieux des sorts.

58. Ô Seigneur, je t'en conjure, par Muḥammad, ton ami, ton aimé,
Ton prophète [159], lui, le seigneur plein de modestie,

59. Donne-nous de te voir avec ceux que tu aimes,
[Donne-nous cette vision] vers laquelle [160] se précipitent les cœurs des saints [161].

60. Vers ton seuil tous se dirigent, ta grâce se répand à profusion [162],
Ta générosité est partout [163], ton pardon est sans limites [164].

---

158. L'expression إِلَى اللّٰهِ رَاجِع, sous diverses formes grammaticales, est très fréquente dans le Coran.

159. Autre version : ... فَيَا رَبُّ بِالخِلِّ الحَبِيبِ نَبِيِّنَا رَسُولِكَ وَهْوَ ... : « ... par notre prophète, ton ami, ton aimé, ton envoyé... »

160. Le pronom ها de إليها se rapporte à رُؤْيَة .

161. La vision par le cœur est supérieure à la vision par les yeux.

162. Littéralement : « avec excès. »

163. Littéralement : « est toujours présente. » Il y a une tradition mystique, qui remonte à Plotin, selon laquelle l'être est la générosité même.

164. Littéralement : « ton pardon est vaste » (c'est-à-dire qu'il s'étend à tous).

٥٧ . هِيَ العُرْوَةُ الوُثْقَى بِهَا فَتَمَسَّكِي   وَحَسْبِي بِهَا أَنِّي إِلَى اللّهِ رَاجِعُ

٥٨ . فَيَا رَبِّ بِالخِلِّ الحَبِيبِ مُحَمَّدٍ   نَبِيِّكَ وَهْوَ السَّيِّدُ المُتَوَاضِعُ

٥٩ . أَنِلْنَا مَعَ الأَحْبَابِ رُؤْيَتَكَ الّتِي   إِلَيْهَا قُلُوبُ الأَوْلِيَاءِ تُسَارِعُ

٦٠ . فَبَابُكَ مَقْصُودٌ وَفَضْلُكَ زَائِدٌ   وَجُودُكَ مَوْجُودٌ وَعَفْوُكَ وَاسِعُ

---

155. العُرْوة désigne la corde ou le lien par lequel on attache l'un à l'autre deux sacs de part et d'autre des flancs du chameau. العُرْوة الوُثْقَى désigne le lien solide auquel on peut se fier avec confiance. Au figuré, c'est ce qui exprime une protection solide et sûre. L'expression est d'ailleurs coranique : cf. Q., II, 256 : « لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّه فَقَد اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقَى لاَ انْفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » : « Pas de contrainte en religion. La bonne direction se distingue de l'égarement. Celui qui renie les Ṭāġūt et croit en Dieu a saisi le lien le plus solide, celui qui ne peut se rompre. Dieu est celui qui entend et qui sait tout. »

156. On pourrait aussi comprendre : "accroche-toi". Le féminin s'explique car il s'adresse à l'âme.

157. Par le toron.

52. Sois heureuse [143] de ce désir de la vie [144], ô mon âme [145],
Car il [146] m'inspire, tandis que sont endormis [147] ceux qui me réjouissent.

53. Te voici âme paisible du fait de ton élévation [148],
Ton secret est répandu parmi ceux qui proclament la profession de foi [149].

54. Eu égard à ce temps primordial où Dieu a dit : ne suis-je pas votre Seigneur [150] ?
J'ai répondu : mais si, nous l'attestons, le pacte est sans repentance [151].

55. Comme est belle une telle profession de foi !
Elle prendra ma défense [152] [au dernier jour] contre les menées de celui qui m'interroge [153].

56. C'est par elle [154] que je serai sauvé au jour de mon éden,
Pour quiconque la profère, elle est un talisman qui sauve du feu de l'enfer.

---

150. Référence à Q., VII, 172 : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي ءادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى . . . » : « Quand ton Seigneur tira leur descendance des reins des fils d'Ādam, et qu'il les fit témoigner contre eux-mêmes : “Ne suis-je pas votre Seigneur ?”, ils dirent : “Mais si”... » La vision testimoniale est pré-éternelle.

151. Littéralement : le pacte, ou la fidélité à l'alliance, est continuel, c'est-à-dire depuis ce temps-là jusqu'à maintenant.

152. تُدافِعُ عَنّي : elle prendra ma défense, le jour du Jugement.

153. Référence à la croyance dans la visite des deux anges dans la tombe d'un défunt qu'on vient d'enterrer. Ils lui posent des questions sur sa foi. Si ses réponses sont bonnes, ils lui ouvrent une fenêtre par laquelle il voit le paradis. Ses réponses parleront en sa faveur, en quelque sorte prendront sa défense, au jour du jugement dernier.

154. La *šahāda*, la profession de foi. وَرَدَ signifie "abreuver", soit : "le jour de l'abreuvement", c'est-à-dire le jour où les élus seront admis au paradis. La perspective est eschatologique. Ceci se passe après le jugement dernier. C'est le moment du dévoilement et de la contemplation du Vrai.

٥٢ . فَقَرِّي بِهِ يَا نَفْسُ عَيْنًا فَإِنَّهُ   يُحَدِّثُنِي وَالمُؤْنِسُونَ هَوَاجِعُ

٥٣ . فَهَا أَنْتِ نَفْسٌ بِالعُلاَ مُطْمَئِنَّةٌ   وَسِرُّكِ فِي أَهْلِ الشَّهَادَةِ ذَائِعُ

٥٤ . لَقَدْ قُلْتُ فِي مَبْدَا أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ   بَلَى قَدْ شَهِدْنَا وَالوَلاَ مُتَتَابِعُ

٥٥ . فَيَا حَبَّذَا تِلْكَ الشَّهَادَةُ إِنَّهَا   تُجَادِلُ عَنِّي سَائِلِي وَتُدَافِعُ

٥٦ . وَأَنْجُو بِهَا يَوْمَ الوُرُودِ فَإِنَّهَا   لِقَائِلِهَا حِرْزٌ مِنَ النَّارِ مَانِعُ

---

143. قَرِّي عَيْنًا : littéralement : « que ton œil soit frais. »

144. Le pronom ه de بِهِ se rapporte à مُشْتَهى .

145. Il parle à l'âme, c'est pourquoi قَرِّي est féminin.

146. Le désir de la vie.

147. De هَجَعَ (i, a), "dormir, faire un court somme pendant la journée".

Le sens est que le désir de la source de vie, c'est-à-dire le désir de parvenir à Dieu, c'est cela qui m'inspire, et non mes amis, qui sont actuellement endormis. L'image de l'endormissement signifie l'opacité pour eux de la face divine.

148. C'est-à-dire : tu es paisible parce que tu es parvenu à l'étape la plus élevée, et cela grâce au désir de la vie.

149. Il y a ici deux lectures possibles. On peut lire : les gens de la profession de foi. Mais Būrīnī comprend qu'il s'agit, non des gens de la *šahāda*, mais de ceux qui sont parvenus à l'étape de la contemplation des manifestations de Dieu. J'aurais tendance à penser qu'il faut comprendre ici les أَهْلِ الشَّهادة comme ceux qui sont parvenus à l'étape de la contemplation directe de la vérité. Cependant, je garde la traduction de la "profession de foi" à cause du vers 56 où il est question de celui qui la dit, qui la profère, ce qui ne peut s'entendre que de la profession de foi. La notion de vision reste sous-entendue, car ne prononce vraiment la *šahāda* que celui qui a accédé à la vision.

48. Sois-lui fidèle [127], accompagne al-Ḫiḍr avec la force [128] de Mūsā.
Tu y trouveras [129] des profits liés à la source de vie [130].

49. Par elle [131] t'es [132] donnée la connaissance [133] avant la mort [134],
En toi est une science [135], pour peu que tu l'interprètes, tu y découvres des merveilles [136].

50. Elle [137] a augmenté la mer de ton corps de telle façon [138]
Que la crue a atteint son niveau suprême [139].

51. Ô toi, désir de cette source de vie [140], tu es le critère de sa sainteté [141].
Toi, dans le jardin de la beauté, tu es toute splendeur [142].

---

136. Littéralement : « dans l'interprétation d'une science qui est en toi, il y a des merveilles venant de (منه) cette science. »

137. Il s'agit, ici aussi, soit de la source de vie du vers 48, soit de Laylā.

138. بَسْطَةً est un *maf'ūl muṭlaq*.

139. Littéralement : « que tes doigts ont montré à un niveau supérieur », ce qui est à considérer comme une expression qui indique la totalité de la perfection. Les doigts sont une allégorie se rapportant au nilomètre qui, au Caire, mesure la hauteur d'eau du Nil en temps de crue. Il s'agit ici des degrés par lesquels le nilomètre mesure la crue. الوَفاء ici n'indique pas la fidélité, mais le fait que l'eau du Nil atteint la marque supérieure du nilomètre. Le Nil, en haute saison, attend qu'on lui rende toute son eau, jusqu'à la marque supérieure de la crue. L'eau est le symbole de la connaissance, et la source de vie conduit vers l'éternité.

140. مُشْتَهى est un nom de lieu en Égypte, plus précisément, un lieu de promenade au Caire, mais c'est aussi "ce que l'on désire", et le pronom ها se rapporte ou à حَياة ou à لَيْلى . Je le comprends dans le sens suivant : le désir de cette source de vie, son but, c'est de parvenir à Dieu. Ce qu'on désire de la source de vie, c'est de s'approcher d'elle.

Le مقْياس indique le nilomètre qui mesure la crue du Nil : il s'agit de mesure physique, mais aussi, de jugement abstrait. Enfin, la sainteté ici, c'est la pureté qui permet d'accéder au paradis.

141. Le pronom ها se rapporte à الحياة . L'eau de vie de Laylā introduit à la vie éternelle.

142. يانع indique un fruit arrivé à maturité.

٤٨ . وَصَاحِبْ بِمُوسَى العَزْمِ خِضْرَ وَلاَئِهَا   فَفِيهِ إِلَى مَاءِ الحَيَاةِ مَنَافِعُ

٤٩ . فَأَنْتَ بِهَا قَبْلَ الفِرَاقِ مُنَبَّأٌ   بِتَأْوِيلِ عِلْمٍ فِيكَ مِنْهُ بَدَائِعُ

٥٠ . لَقَدْ بَسَطَتْ فِي بَحْرِ جِسْمِكَ بَسْطَةً   أَشَارَتْ إِلَيْهَا بِالوَفَاءِ أَصَابِعُ

٥١ . فَيَا مُشْتَهَاهَا أَنْتَ مِقْيَاسُ قُدْسِهَا   وَأَنْتَ بِهَا فِي رَوْضَةِ الحُسْنِ يَانِعُ

---

127. Sois fidèle à Laylā (par fidélité à elle) : وَلاءها : du fait de l'alliance scellée avec elle.

128. Littéralement : avec Mūsā le fort, l'inébranlable. Ce qualificatif est attribué aux grands prophètes, et en particulier aux cinq prophètes que sont : Noé, Mūsā, Ibrahīm, 'Īsā et Muḥammad. Ce vers fait évidemment référence à la sourate al-Kahaf et au voyage de Mūsā et de Ḥidr.

129. Dans le fait d'être fidèle. Le pronom ه de ففيه se rapporte à وَلاء .

130. Les amoureux, s'ils sont fidèles à l'exemple de Moïse, boivent en quelque sorte dans Moïse à sa force même, qui leur permet d'être fidèles à Laylā. Or, il n'est de vie véritable que par Laylā. ماء الحَياة est le symbole de la vie éternelle. Dans le voyage avec Ḥidr, Moïse est allé à la source de la vie éternelle. Cf. Q., XVIII, 45 : « وَاضْرِبْ لَهُم مَثَلَ الحَيَاةِ الدُّنْيا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ . . . » : « Propose-leur la parabole de la vie en ce bas-monde, qui est comme une eau que nous avons fait descendre du ciel... »

131. Le ها de بها peut, soit se rapporter à Laylā, soit se rapporter à الحَياة du vers précédent.

132. أَنْتَ s'adresse au mystique qui chemine sur le chemin de l'amour, comme l'impératif du vers précédent.

133. Littéralement : tu es celui qui est enseigné, à qui est apportée une nouvelle (de نَبَّأَ , "apporter une nouvelle, annoncer").

134. الفِرَاق signifie la séparation, l'éloignement, mais ausi la mort, c'est-à-dire la séparation d'avec la vie, et c'est le sens ici. Mais il peut aussi s'agir de la séparation entre Moïse et Ḥidr : cf. Q., XVIII, 78 : « هذا فِراقُ بَيْنِي وَبَيْنِك » : « Voici venu le moment de notre séparation. » Avant que Moïse ne se sépare de Ḥidr, celui-ci lui a apporté l'exégèse vraie de toute chose. Je pense pourtant que le sens de "mort", d'ailleurs adopté par Būrīnī, est plus probant.

135. Ou une connaissance, c'est-à-dire cette connaissance de Dieu qui n'est accessible qu'après la mort, et que, par faveur divine, le mystique reçoit avant la mort (du moins avant la mort physique, car cette connaissance suppose la mort à soi-même).

44. Ô mon cœur, contemple son charme [115] et sa beauté,
Car c'est en elle [116] que sont déposés [117] les secrets [118] de la beauté.

45. Transporte-toi vers le plus haut degré de la certitude [119],
Rompant avec les textes [120], comme avec la raison [121] qui te coupe [122] [de Dieu].

46. Pour les adeptes de l'amour, vivre vraiment, c'est mourir à eux-mêmes [123],
C'est du trépas [124] que se nourrissent les cœurs des amoureux.

47. Que de conflits parmi ceux qui excellent [125] à la polémique !
Alors qu'il n'est nul conflit parmi les amoureux de la beauté [126] !

---

121. On notera le *ǧinās* entre النَّقْل (littéralement, le récit, la tradition, ici : ce qui est écrit) et العَقْل , la raison.

122. L'emploi de هُوَ الّذي indique que قَطَعَ se rapporte seulement à عَقْل .

123. Littéralement : « la vivification des gens de l'amour, c'est la mort de leurs âmes. » Il s'agit ici de l'expérience du فَنَاء : le mystique ne peut parvenir à l'extase s'il ne consent à se dépouiller totalement de son ego. Le sens même du فناء est d'ailleurs l'extinction.

124. مَصارِع signifie des destinées qui sont si cruelles pour les hommes qu'ils en sont abattus, qu'ils en périssent. Il semble y avoir ici un jeu de mots entre قوت القلوب , titre d'un ouvrage de Abū Ṭālib al-Makkī (965/354h. - 1045/437h.), et مصارع العُشّاق , titre d'un ouvrage de Abū Muḥammad Ǧa'far al-Sarāǧ (1027/417h. - 1106/500h.).

125. حُذّاق : ceux qui sont habiles, ou qui sont versés dans telle ou telle science.

126. Ce vers développe le vers 45 : polémiquer, discuter, c'est utiliser les facultés de sa raison. Ibn al-Fāriḍ critique ici le عِلْم الكَلام , la théologie spéculative et les disputes entre les *fuqaha'* des quatres écoles juridiques. Or, on voit bien que personne n'est d'accord. Autrement dit : la raison est infirme, ce n'est pas par elle qu'on parvient à la vérité. On parvient à la vérité par la connaissance que l'amour donne directement de la beauté qu'il contemple, qui est vérité.

٤٤ . فَيَا قَلْبُ شَاهِدْ حُسْنَهَا وَجَمَالَهَا فَفِيهَا لأَسْرَارِ الجَمَالِ وَدَائِعُ
٤٥ . تَنَقَّلْ إِلَى حَقِّ اليَقِينِ تَنَزُّهًا عَنِ النَّقْلِ وَالعَقْلِ الّذِي هُوَ قَاطِعُ
٤٦ . فَإِحْيَاءُ أَهْلِ الحُبِّ مَوْتُ نُفُوسِهِمْ وَقُوتُ قُلُوبِ العَاشِقِينَ مَصَارِعُ
٤٧ . وَكَمْ بَيْنَ حُذَّاقِ الجِدَالِ تَنَازُعٌ وَمَا بَيْنَ عُشَّاقِ الجَمَالِ تَنَازُعُ

115. Le pronom ها de حُسْنَهَا et جَمَالَهَا se rapporte toujours à نُسْخَة.

116. C'est-à-dire toujours dans le modèle de beauté.

117. وَدائع, de وَديعة : "dépots, trésors".

118. C'est-à-dire : l'essence même de la beauté. Il faut comprendre : le secret de la science divine qui est cachée à la créature et qui se dévoile à celui à qui il plaît à Dieu de se révéler. La beauté n'a pas de valeur en soi, et ce n'est pas en fait vers la beauté que le regard du mystique est attiré. La beauté n'est attirante que parce qu'elle est le rayonnement de la réalité divine. La beauté n'est en quelque sorte qu'une forme de la réalité divine par laquelle celle-ci invite à se faire découvrir, ou une voie vers la découverte de cette réalité.

119. Littéralement : « la vérité de la certitude. » L'expression حَقُّ اليَقِين est une expression fréquente chez les soufis, pour lesquels il y a trois degrés de la certitude : علم اليقين , عين اليقين et حقّ اليقين. Ce dernier est le plus haut degré. Cf. Q., LXIX, 51 : « وَإِنَّهُ لَحَقُّ اليَقِين » : « Il est la vérité de la certitude » (c'est-à-dire : la certitude absolue). L'expression علم اليقين se trouve en Q., CII, 5 : « كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ اليَقِين » : « Non, si seulement vous saviez de science certaine. » Dans la même sourate, le verset 7 contient l'expression عين اليقين : ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ اليَقِينَ : « Puis vous la [la fournaise] verrez avec l'œil de la certitude. »

120. Littéralement : "te tenant exempt de, t'éloignant de". Il faut comprendre qu'il y a un domaine supérieur à la connaissance par le texte et à la connaissance par la raison, et que c'est à ce degré supérieur de connaissance qu'il faut accéder. Il faut donc comprendre : sois au-dessus du عَقْل et du نَقْل, car ceux-ci empêchent la vision de Dieu. La connaissance intuitive immédiate est la seule connaissance vraie.

39. Il se peut que j'obtienne de Laylā un regard [101],
Il [102] laisserait sa marque [103] dans le cœur de celui qui est fou d'amour [104].

40. Lorsqu'elle me regarde, son propos est exquis [105],
Et voici que se guérit la soif du malade [106] agonisant de son amour.

41. Ô âme [de Laylā], qui a pris ma personne comme voile [107],
Et dont la beauté rayonne en moi [108],

42. Si tu es bien Laylā [109], mon cœur est empli d'amour pour toi [110],
C'est à la folie qu'il aspire à s'unir à toi.

43. Il a vu [111] se manifester en son for [112] un modèle de merveilleuse beauté,
Rien ne lui [113] apparaît désormais, si ce n'est elle [114].

---

109. Le discours s'adresse à نَفْس .

110. Plusieurs interprétations sont possibles. Soit : mon cœur est habité par ton amour, c'est-à-dire plein de ton amour. Soit aussi : عامر est considéré comme le nom d'un quartier de la tribu de Laylā, l'Amirite. Soit enfin : عامر indique la tribu dans le sens de "demeure" : mon cœur est ta demeure. Dans ce cas, on rapporte بحُبِّك à مَجْنون , ce qui donne : si tu es bien Laylā, mon cœur est ta demeure, il [mon cœur] est fou de ton amour (c'est-à-dire : il est fou d'amour pour toi), il aspire à s'unir à toi. Il y a ici une allusion a Qays, *al-maǧnūn*, qui aimait Laylā.

111. Il s'agit du cœur.

112. تلوح بذاته : littéralement : qui apparaît dans sa personne. Laylā est entrée dans son cœur, il a vu ainsi l'image de Laylā.

113. Au cœur.

114. Le modèle, l'exemplaire de la beauté : le pronom ها de سواها se rapporte à نُسْخَة الحُسْن : l'image de Laylā en lui. Il y a un jeu de mots entre نُسْخَة , qui peut aussi signifier la copie, et يُطالع , dans le sens de réciter, faire la lecture.

٣٩ . لَعَلّيَ مِنْ لَيْلَى أَفُوزُ بِنَظْرَةٍ   لَهَا فِي فُؤَادِ المُسْتَهَامِ مَوَاقِعُ

٤٠ . وَأَلْتَذُّ فِيهَا بِالحَدِيثِ وَيَشْتَفِي   غَلِيلُ عَلِيلٍ فِي هَوَاهَا يُنَازِعُ

٤١ . فَيَا أَيُّهَا النَّفْسُ التِي قَدْ تَحَجَّبَتْ   بِذَاتِي وَفِيهَا بَدْرُهَا لِيَ طَالِعُ

٤٢ . لَئِنْ كُنْتِ لَيْلَى إِنَّ قَلْبِيَ عَامِرٌ   بِحُبّكِ مَجْنُونٌ بِوَصْلِكِ طَامِعُ

٤٣ . رَأَى نُسْخَةَ الحُسْنِ البَدِيعِ بِذَاتِهِ   تَلُوحُ فَلاَ شَيْءٌ سِوَاهَا يُطَالِعُ

---

101. Littéralement : « peut-être que moi je gagne d'un regard qui vient de Laylā. »

102. Le regard de Laylā.

103. Littéralement : « les traces (مواقع). » Ce sont les traces des flèches décochées par le regard de Laylā. Chacun de ses regards est une flèche dans le cœur.

104. المُسْتَهام : de هامَ (i) : errer çà et là comme un homme fou à cause de l'amour, aimer éperdument à en perdre la raison. Le sens est très fort.

105. Littéralement : je trouve délicieux, pendant son regard (ها se rapporte à نَظْرة), son discours, ou son propos.

106. On relèvera le *ǧinās* entre غَليل , "soif violente, intense" (ou flamme d'une passion), de غَلَّ (u), et عَليل , "malade", de عَلَّ (i,u). La traduction littérale serait : "elle se guérit, la soif d'un malade (يَشْتَفي a comme sujet غَليل , la soif) qui a un ardent désir (يُنازِع : "il a un vif désir de") de son amour". Mais ينازع peut aussi vouloir dire : "il est à l'agonie", et ce sens convient aussi au contexte de غليل et de عليل : il est sur le point de mourir.

107. Littéralement : « qui s'est voilée par mon entité. » Le mot نَفْس se rapporte très probablement à Laylā, et ذاتي concerne l'auteur. Le sens est : si je suis le voile de Laylā, cela veut dire que Laylā est en moi, comme la personne qui est sous le voile, à l'intérieur du voile, ce qui en plus invite à l'union. Il s'agit donc ici d'une hyperbole exprimant l'union des amants, c'est-à-dire le dévoilement de la Face.

108. À quoi se rapporte le ها de فيها ? Būrīnī le rapporte à ذاتي , et le vers est donc que la beauté de Laylā (littéralement : la pleine lune, symbole et synonyme de beauté) ainsi se révèle à moi, puisqu'en quelque sorte elle se trouve en moi-même. On peut aussi rapporter le pronom ها à نَفْس et comprendre : dans l'âme de Laylā est une beauté qui se révèle à moi, puisqu'en effet son âme en quelque sorte est en moi. C'est la lecture que je crois probable, encore que les deux lectures donnent des sens très voisins.

34. À cause [88] de l'amour, mes flancs se sont arrachés de leurs couches [89],
Jusqu'à ce qu'à cause de son amour, elles ne veuillent plus de moi.

35. Au milieu des litières [90], j'ai cheminé dans la caravane de la beauté,
Où est le palanquin [91] de Laylā qui prodigue sa lumière [92].

36. Lorsque s'est manifestée sa [93] beauté, j'ai appelé :
Par ta vie, ô chamelier [94], mon cœur est brisé.

37. Accordez votre allure à la mienne [95], car le faible parmi vous [96], c'est moi,
Et d'entre toutes les chamelles, c'est la mienne qui est boiteuse [97].

38. Conduis-moi vers elle, toi, le guide [98],
Car je suis devant elle toute soumission [99], me trouvant dans l'égarement [100] de ma passion.

---

95. Littéralement : « marchez selon ma marche. »

96. Il y a probablement ici la réminiscence d'un *ḥadīṯ nabawī* : الضعيف أمير الركب : « le faible est le prince de la caravane. » En effet, une caravane ne peut s'aligner sur l'allure du plus robuste, mais est bien forcée de le faire sur celle du plus faible, faute de quoi elle perdrait celui-ci en cours de route.

97. Le mot ضالع peut s'interpréter en deux sens : soit "boiteux", soit "perdu, s'étant écarté de la voie droite". Il peut aussi indiquer la chamelle qui a les côtes tordues tellement elle est maigre et efflanquée à cause de la fatigue des voyages incessants. Il s'agit cependant de la même idée fondamentale : les chamelles représentent les âmes, et celle de l'auteur est égarée ou déficiente du fait de ses passions, de ses mauvais penchants, de ses défauts.

98. Būrīnī indique que le guide, c'est la lumière muḥammadienne, qui provient de la lumière divine, en sorte que le vrai guide, c'est Dieu.

99. On notera le *ǧinās* entre دليل, "guide, conducteur", et ذليل, "abaissé, humilié".

100. تيه peut se traduire par "égarement", ou aussi par "désert", ou éventuellement par "orgueil, fierté". C'est aussi le nom du désert du Sinaï dans lequel Moïse et les Hébreux ont erré. On pourrait ainsi traduire : « me trouvant dans le Sinaï de ma passion. »

٣٤ . تَجَافَتْ جُنُوبِي فِي الهَوَى عَنْ مَضَاجِعِي إِلَى أَنْ جَفَتْنِي فِي هَوَاهَا المَضَاجِعُ

٣٥ . وَسِرْتُ بِرَكْبِ الحُسْنِ بَيْنَ مَحَامِلٍ وَهَوْدَجُ لَيْلَى نُورُهَا مِنْهُ سَاطِعُ

٣٦ . وَنَادَيْتُ لَمَّا أَنْ تَبَدَّى جَمَالُهَا لَعَمْرُكَ يَا جَمَّالُ قَلْبِي قَاطِعُ

٣٧ . فَسِيرُوا عَلَى سَيْرِي فَإِنِّي ضَعِيفُكُمْ وَرَاحِلَتِي بَيْنَ الرَّوَاحِلِ ضَالِعُ

٣٨ . وَمِلْ بِي إِلَيْهَا يَا دَلِيلُ فَإِنَّنِي ذَلِيلٌ لَهَا فِي تِيهِ عِشْقِيَ وَاقِعُ

---

88. Le في dans في الهوى est à comprendre au sens de بسبب .

89. Ce vers reprend Q., XXXII,16 :
« تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ المَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا . . . » : « Leurs flancs s'arrachent à leurs couches pour invoquer leur Seigneur avec crainte et espoir... » Ce verset parle des prières surérogatoires que les croyants pieux font en plus des prières canoniques, et spécialement la nuit. مَضاجع est le pluriel de مَضْجَع , le lieu où l'on se couche (de ضَجَعَ (a), "être couché").

90. Le مَحْمَل est le symbole de La Mekke porté sur un chameau, au moment du pèlerinage, d'Égypte à La Mekke. Mais ici, il s'agit du pluriel, et ce sont donc seulement les litières portées par les chameaux et dont les pans retombent sur leurs flancs.

91. Le mot هَوْدَج désigne l'habitacle dans lequel les femmes voyagent à dos de chameau.

92. Littéralement : « et le palanquin de Laylā, sa lumière se répand à partir de lui » : le pronom ه de منه se rapporte à هَوْدَج , et ساطع vient de سَطَعَ (a), dans le sens de s'élever, monter, se répandre, en parlant d'odeur, d'éclair, de lumière, de poussière, etc.

93. La beauté de Laylā.

94. On notera le *ǧinās* entre جَمالُها et جَمَّالُ , le premier mot dans le sens de "sa beauté", le second dans le sens de "chamelier". Par chamelier, il faut entendre ici le mystique déjà avancé sur le chemin du dévoilement et qui est le guide des mystiques plus jeunes ou moins avancés, auxquels il évite certains obstacles.

29. Posez la question : mon cœur a-t-il oublié [73] son amour ?
Dans la difficulté [74], a-t-il d'autre refuge qu'elle ?

30. Ô peuple de Laylā, votre hôte, celui qui descend chez vous [75],
Se tient humblement [76] au seuil de votre tente, ô vous, les plus généreux des Arabes.

31. L'hospitalité qu'il attend [77], c'est la beauté, non la chair des chameaux [78],
Il veut seulement [79] voir Laylā, tel est le souhait de son cœur.

32. Laylā paraît-elle [80], je ne suis plus que regard [81],
Me parle-t-elle en confidence [82], je ne suis qu'audition.

33. Le parfum [83] de mon propos au sujet de son amour, pour ceux qui le méritent [84], se répand [85],
Tandis qu'à ouïr ceux qui ne sont pas amoureux [86], il se perd [87].

---

79. Littéralement : « il est celui qui se contente (قانع) de la vision de Laylā qui est le souhait de son cœur. »

80. Le ما après إذا n'est pas à prendre comme une négation, c'est un ما de confirmation (تأكيد).

81. Littéralement : tout moi, tout mon être, ce sont mes yeux (tournés vers elle).

82. Būrīnī indique que ناجَتْني (de نَجَوَ (u)) est à prendre au sens de سارَرَتْني (" dire quelque chose à l'oreille, confier un secret").

83. Littéralement : « le musc. »

84. Littéralement : « pour ses gens. » Le pronom ه se rapporte à حَديث , "propos, discours", comme le précise Būrīnī : il s'agit des gens qui sont capables de comprendre ce discours, c'est-à-dire d'atteindre les réalités du monde divin.

85. Le sujet de يَضوعُ est مِسْك .

86. Būrīnī interprète الخَلِيّين comme : البريئين من المحبّة : ceux qui sont libres, affranchis de l'amour.

87. On relèvera le *ǧinās* entre يَضوعُ , de ضَاعَ (u), "répandre son odeur", et ضائعُ , de ضاعَ (i), "perdre".

٢٩ . سَلاَ هَلْ سَلاَ قَلْبِي هَوَاهَا وَهَلْ لَه   سِوَاهَا إِذَا اشْتَدَّتْ عَلَيْهِ الوَقَائِعُ
٣٠ . فَيَا آلَ لَيْلَى ضَيْفُكُمْ وَنَزِيلُكُمْ   بِحَيِّكُمُ يَا أَكْرَمَ العُرْبِ ضَارِعُ
٣١ . قِرَاهُ جَمَالٌ لاَ جِمَالٌ وَإِنَّه   بِرُؤْيَةِ لَيْلَى مُنْيَةِ القَلْبِ قَانِعُ
٣٢ . إِذَا مَا بَدَتْ لَيْلَى فَكُلِّيَ أَعْيُنٌ   وَإِنْ هِيَ نَاجَتْنِي فَكُلِّي مَسَامِعُ
٣٣ . وَمِسْكُ حَدِيثِي فِي هَوَاهَا لأَهْلِهِ   يَضُوعُ وَفِي سَمْعِ الخَلِيِّينَ ضَائِعُ

---

73. On relèvera le *ǧinās* entre le premier سَلاَ , impératif de سَأَلَ , au duel car s'adressant toujours aux deux voyageurs, et le second سَلاَ , de سَلا (u) : "oublier, perdre de vue, ne plus songer à".

74. Littéralement : « lorsque les états se font durs à son égard. » Le sens est, comme le dit Būrīnī, que lorsque les malheurs et les épreuves fondent sur lui, ceux-ci ne sont dissipés que par la sollicitude et la présence de Dieu. Encore qu'il soit aussi de la "stratégie" de Dieu d'éprouver celui qui l'aime, et que cette "dureté" soit perçue par le mystique comme un signe de l'amour divin.

75. C'est-à-dire lui-même.

76. ضارِع (de ضَرَعَ (u)) : "se soumettre, se faire humble et docile", et aussi "supplier". Autrement dit, l'amoureux se tient humblement à l'entrée du campement, il attend qu'on l'autorise à entrer, il espère seulement être reçu.

77. Le verbe قرى (i) signifie "recevoir un hôte, héberger". Le pronom ه se rapporte au ضَيْفُكُمْ ونَزِيلُكُمْ du vers précédent. La traduction littérale est donc : "son hospitalité", et aussi le repas qui est offert au voyageur qui arrive. Le sens indique qu'il s'agit, non de l'hospitalité qu'il donne, mais de celle qu'il s'attend à recevoir.

78. On notera le *ǧinās* entre le premier جمال , beauté, et le second, pluriel de جَمَل . Comment comprendre cette image ? Il s'agit de celui qui parcourt les étapes de la vie mystique, comme un voyageur. Il s'attend, comme tous les voyageurs dans les pays nomades, à être reçu dans les campements de rencontre. Mais ce qu'il s'attend à recevoir, ce n'est pas d'être nourri de viande de chameau (ou de trouver de la nourriture pour ses chameaux, selon la façon dont on comprend le vers, assez elliptique), autrement dit, ce ne sont pas des choses matérielles ou sensibles, mais seulement d'être admis à contempler la beauté de Laylā, c'est-à-dire la face divine.

23. Nous avons traversé tes territoires [60], emportant nos âmes [61]. Sois charitable envers nous [62].
Nos larmes nous ont trahis [63].

24. Souhaitons qu'en échange de nos âmes tu donnes ton consentement [64],
Ainsi, vendeur et acheteur tireront de nous bénéfice [65].

25. Ô mes compagnons, j'ai désobéi à mes blâmeurs [66].
J'obéis à la lettre [67] à l'ordre de l'Amirite [68].

26. Dites-lui [69] : je ne cesse de demeurer dans l'amour,
C'est au pouvoir de l'amour que je me soumets.

27. Dites-lui : ô exultation de mes yeux [70],
Est-il pour te rencontrer chemin sans obstacle [71] ?

28. Elle me reproche d'avoir jeté les yeux sur une autre qu'elle,
Trouverai-je un intercesseur [72] auprès de la belle Laylā ?

---

65. L'échange est fait, chacun gagne également de l'autre : elle a gagné les âmes des amoureux, et ceux-ci ont gagné qu'elle accepte leurs âmes.

66. On pourrait aussi traduire : "à celles qui me blâment", car عَواذِل , pluriel de عاذل, peut aussi être considéré comme le pluriel du féminin عاذلة . Le mot خليل désigne le compagnon avec qui on fait route. Ce sont ceux avec lesquels il a traversé les contrées au vers 23. Il les prend ici à témoin.

67. Littéralement : « j'écoute et j'obéis » : c'est-à-dire : je suis totalement obéissant.

68. C'est-à-dire à l'ordre de Laylā, de la tribu des Banū ʻĀmir. Cf. « Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime », vers 85 et 101, notes 203 et 241, p. 126-127 et 132. Il s'agit naturellement de l'essence divine.

69. L'injonction s'adresse aux deux amis, et le pronom ها de لها s'adresse à l'Amirite. Le sens est fort : il faut comprendre qu'Ibn al-Fāriḍ est dompté par l'emprise de l'amour, il est littéralement apprivoisé par l'amour.

70. Littéralement : « fraîcheur de l'œil. » Quand des larmes de tristesse ou de deuil coulent des yeux, elles sont brûlantes. Quand l'œil pleure des larmes froides, ce sont des larmes de joie. L'expression est de ce fait à comprendre dans le sens de "joie de l'œil".

71. Le désir de la rencontre est le désir du dévoilement de la face divine.

72. Pour que cet intercesseur calme Laylā.

٢٣ . لأَرْضِكِ فَوَّزْنَا بِهَا فَتَصَدَّقِي عَلَيْنَا فَقَدْ نَمَّتْ عَلَيْنَا المَدَامِعُ
٢٤ . عَسَى تَجْعَلِي التَّعْوِيضَ عَنْهَا قَبُولَهَا لِيَرْبَحَهُ مِنَّا مَبِيعُ وَبَائِعُ
٢٥ . خَلِيلَيَّ إِنِّي قَدْ عَصَيْتُ عَوَاذِلِي مُطِيعٌ لأَمْرِ العَامِرِيَّةِ سَامِعُ
٢٦ . فَقُولاَ لَهَا إِنِّي مُقِيمٌ عَلَى الهَوَى وَإِنِّي لِسُلْطَانِ المَحَبَّةِ طَائِعُ
٢٧ . وَقُولاَ لَهَا يَا قُرَّةَ العَيْنِ هَلْ إِلَى لِقَاكِ سَبِيلٌ لَيْسَ فِيهِ مَوَانِعُ
٢٨ . وَلِي عِنْدَهَا ذَنْبٌ بِرُؤْيَةِ غَيْرِهَا فَهَلْ لِي إِلَى لَيْلَى المَلِيحَةِ شَافِعُ

---

60. Le pronom كِ se rapporte à la عَزِيزَةُ مِصْرِ du vers précédent. Le sens ici est que nous nous sommes engagés dans un voyage périlleux à travers des contrées dangereuses. Il s'agit du cheminement dans l'amour de la reine du pays de la beauté.

61. Le pronom ها de بِهَا se rapporte, soit à بَضَائِع , soit à نُفُوس : en réalité, cela revient au même, puisque nos marchandises, ce sont nos âmes ; toutefois, Būrīnī le rapporte à نُفُوس .

62. Ce vers, comme le vers précédent, est inspiré de l'histoire de Joseph. Cf. Q., XII, 88, où l'on trouve les mots بضاعة et تصدّق على : « فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا العَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللّٰهَ يَجْزِي المُتَصَدِّقِينَ» : « Lorsqu'ils furent devant lui, ils dirent : "Ô grand intendant, le malheur nous a touchés, nous et notre famille. Nous apportons une marchandise de peu de valeur. Donne-nous une bonne mesure de blé, fais-nous l'aumône. Dieu récompense ceux qui font l'aumône". »

63. نَمَّ : "faire savoir, rapporter". Avec على , le sens est de rapporter quelque chose dans l'intention de nuire. Les amoureux ne peuvent garder le secret de leur amour, car leurs larmes parlent pour eux.

64. Littéralement : « j'espère que tu acceptes que la rétribution soit le fait d'accepter. » Le تَعْوِيض consiste à payer des dommages et intérêts. Il espère l'échange de leurs âmes, qui sont les seules marchandises qu'ils aient à échanger et qu'ils ont apportées à la reine du pays de la beauté. Mais le prix de l'échange sera l'acceptation par la reine en question de leurs âmes. En quelque sorte, l'échange est conçu de la façon suivante : ils apportent leurs âmes, et elle, en paiement, accorde son acceptation. L'accord peut paraître léonin, mais le seul fait que l'aimée accepte est si gratifiant pour l'amoureux, que l'échange lui paraît égal, personne ne lui semble lésé.

19. J'ai cheminé par chaque station de son amour[49],
    Au sein duquel [50] nul obstacle n'a pu m'éloigner [51] d'elle [52].

20. Dans la vallée des déserts [53] de l'amour, je suis le berger de sa beauté [54],
    Tout ce que je fais, c'est de m'adonner à l'amour.

21. C'est avec patience et reconnaissance que j'ai enduré ses effrois [55],
    La seule chose pour laquelle je serais sans patience, ce serait d'être loin d'elle [56].

22. Reine du pays [57] de la beauté ! Nous sommes ses négociants [58],
    Nous n'avons que nos âmes[59] comme marchandises [à échanger].

---

56. جازِع (de جَزِعَ , "s'impatienter"), veut dire : "impatient". La traduction littérale serait : "je ne suis impatient de rien, sinon de l'éloignement". Le mot, comme l'idée, s'oppose évidemment au صَبْر du premier hémistiche. Il faut comprendre le vers comme suit : "J'endure tout avec patience, même ses terreurs, mais je ne saurais endurer d'être loin d'elle" (de lui, en fait, car il s'agit évidemment de Dieu).

57. مصر n'est pas à comprendre ici au sens de l'Égypte, mais au sens de "pays". L'expression est connue également comme indiquant la femme de Pharaon.

58. Le ه de تجَارُهُ se rapporte à حُسْن : les négociants de la beauté (c'est-à-dire que nous voulons acheter l'amour). Cf. Q., IX, 111 : «إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰه فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ وَالقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّٰه فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الفَوْزُ العَظِيمُ» : « Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens en échange du paradis. Ils combattent dans le chemin de Dieu, ils tuent et ils sont tués. C'est une promesse qu'il a faite en vérité dans la Tora, l'Évangile et le Coran. Qui est plus fidèle à son pacte que Dieu ? Réjouissez-vous donc du troc que vous avez fait. C'est un succès immense. »

59. Les âmes peuvent s'acheter et se vendre, en ce sens que les sentiments, les désirs, les appétits peuvent se les approprier, alors que des cœurs, Dieu seul est le maître.

١٩ . وَكُلُّ مَقَامٍ فِي هَوَاهَا سَلَكْتُهُ   وَمَا قَطَعَتْنِي فِيهِ عَنْهَا الْقَوَاطِعُ

٢٠ . بِوَادِي بَوَادِي الْحُبِّ أَرْعَى جِمَالَهَا   أَلاَ فِي سَبِيلِ الْحُبِّ مَا أَنَا صَانِعُ

٢١ . صَبَرْتُ عَلَى أَهْوَالِهِ صَبْرَ شَاكِرٍ   وَمَا أَنَا فِي شَيْءٍ سِوَى الْبُعْدِ جَازِعُ

٢٢ . عَزِيزَةُ مِصْرِ الْحُسْنِ إِنَّا تِجَارُهُ   وَلَيْسَ لَنَا إِلاَّ النُّفُوسَ بَضَائِعُ

---

49. Dans son amour, c'est-à-dire dans son désir de Dieu, il a passé d'étape en étape comme on passe de lieu en lieu sur un chemin. Būrīnī cite parmi ces étapes : la patience, l'action de grâces, la tempérance, la crainte de Dieu. Il s'agit de la voie de la purification, qui n'est pas condition du dévoilement, celui-ci ne procédant que du don de Dieu, mais est en quelque sorte "mise en condition". Il faut bien voir que l'ascèse propre à ce cheminement n'a rien d'inhumain, car le mystique engagé dans cette voie n'attache plus aucune importance à ce qui n'est pas l'objet même de son amour. Il ne souffre donc en fait d'aucune privation.

50. فيه : en lui, c'est-à-dire dans son amour.

51. Littéralement : ne m'a coupé.

52. Il s'agit de 'Umm 'Amr, c'est-à-dire de l'entité divine.

53. On notera le *ğinās* entre بوادي , dans la vallée, et بَوَادي , pluriel de بادية , "steppe" (de بَدا (u)).

54. أَرْعَى : "je garde, je fais paître". On peut lire جَمالَهَا ou جِمَالَهَا . Nābulusī pense que جمال est le pluriel de جَمال : dans ce cas, il s'agit toujours de beauté. Mais on peut aussi interpréter جِمال comme le pluriel de جَمَل , "chameau", et on traduirait donc : "je garde ses chameaux", ce qui est aussi une interprétation très plausible, surtout si l'on tient compte du vers 31. De toute manière, dans un cas comme dans l'autre, le sens général est : je suis son serviteur.

Dans le deuxième hémistiche, Ibn al-Fāriḍ prend le contrepied d'un vers connu de Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (973/363h.-1058/449h.) : ألا في سبيل المجد ما أنا صانع : « Tout ce que je fais, c'est de m'adonner totalement à la gloire. »

55. Si أَهْوال est le pluriel de هال ou هَوْل ("terreur, effroi, frayeur"), des effrois de qui s'agit-il ? Le pronom ه pourrait se rapporter au مَحْبوب du vers 18, le Bien-Aimé, mais aussi au حُبّ du vers précédent.

14. D'être en son parage a répandu sur nous l'amour[38],
Ô temps de l'allaitement, reviendras-tu[39] ?

15. Je n'ai pas cessé, depuis que me furent enfilées mes amulettes[40],
De faire allégeance au sultan de l'amour[41] et de marcher à sa suite.

16. C'est par le lien qui nous unit[42] qu'elle m'a connu, et que je l'ai connue.
Dans ce bas-monde comme dans l'autre[43], à elle comme à moi, nous ont été accordées de sublimes épiphanies[44].

17. Depuis qu'en moi[45] j'ai contemplé sa beauté,
Je suis en proie aux convulsions[46] des désirs de l'amour.

18. En présence de l'aimé[47], mon secret et son secret sont confondus,
Et son Essence[48] sur nous rayonne.

---

sorte par le regard intérieur qu'il porte sur lui-même que l'amoureux contemple quelque chose de l'être même de Dieu. Ceci pourrait être vrai de tout homme dans la mesure où toute créature est faite "à l'image" de Dieu. Mais pour que se réalise cette connaissance de Dieu, qui est d'abord connaissance de soi, il faut un regard purifié. C'est ce type de regard que le mystique espère avoir.

46. والع vient de وَلَعَ, qui signifie "convoiter, être avide de quelque chose", et لَوْعة vient de لاعَ (u), qui signifie "être affligé, être affecté, être troublé", par l'amour ou la passion.

47. Commentant فِي حَضْرة المَحْبوب, Būrīnī dit ceci : « Il s'agit de la lumière muḥammadienne, qui fut la première chose créée, comme cela est expliqué dans le commentaire de 'Abd al-Razzāq [al-Qāšānī]. Ǧābir b. 'Abd Allah dit : "Ô Envoyé de Dieu, instruis-moi de la première chose que Dieu créa avant toute chose". Il répondit : "Dieu créa avant toute chose la lumière de ton prophète de sa lumière, et il établit cette lumière pour éclairer avec puissance là où il plaît à Dieu. Il n'y avait alors ni air, ni *qalam*, ni paradis, ni enfer, ni royaume, ni ciel, ni terre, ni soleil, ni lune, ni esprit, ni être humain, et lorsque Dieu voulut créer la création, il divisa cette lumière en quatre parties. Il créa de la première le *qalam*, de la deuxième l'air, de la troisième le trône. Puis il divisa la quatrième partie en quatre parts : il créa de la première les cieux, de la deuxième les deux terres, de la troisième le paradis et l'enfer. Puis il divisa la quatrième partie en quatre parts : il créa de la première la lumière pour éclairer les croyants, de la deuxième la lumière de leurs cœurs c'est-à-dire la connaissance donnée par Dieu, de la troisième la lumière de la profession de foi, à savoir l'attestation de l'unicité : il n'y a de Dieu que Dieu, et Muḥammad est son prophète". »

48. Le pronom ها se rapporte à 'Umm 'Amr, c'est-à-dire l'entité divine.

١٤ . وَأَلْقَى عَلَيْنَا القُرْبُ مِنْهَا مَحَبَّةً   فَهَلْ أَنْتَ يَا عَصْرَ التَّرَاضُعِ رَاجِعُ

١٥ . وَمَا زِلْتُ مُذْ نِيطَتْ عَلَيَّ تَمَائِمِي   أُبَايِعُ سُلْطَانَ الهَوَى وَأُتَابِعُ

١٦ . لَقَدْ عَرَفَتْنِي بِالوَلاَ وَعَرَفْتُهَا   وَلِي وَلَهَا فِي النَّشْأَتَيْنِ مَطَالِعُ

١٧ . وَإِنِّيَ مُذْ شَاهَدْتُ فِيَّ جَمَالَهَا   بِلَوْعَةِ أَشْوَاقِ المَحَبَّةِ وَالِعُ

١٨ . وَفِي حَضْرَةِ المَحْبُوبِ سِرِّي وَسِرُّهَا   مَعًا وَمَعَانِيهَا عَلَيْنَا لَوَامِعُ

---

38. L'expression est coranique : cf. Q., XX, 39 : « ... وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي » : « ... j'ai répandu sur toi mon amour, afin que tu sois élevé sous mes yeux. » Ṭabarī indique qu'il faut comprendre "sous mes yeux" dans le sens de "selon ma volonté". En réalité, l'amour dont il est question ici n'est pas directement l'amour de Dieu : il faudrait traduire : "un amour issu de moi", car Dieu a mis dans le cœur de la femme de Pharaon de l'amour pour Moïse.

39. De vieux, il est devenu jeune : est-ce que cela va aller jusqu'à redevenir un enfant au berceau ?

Variante : à la place de عَصْر , عَمْر .

40. تَمائمي : "mes amulettes" (sing. : تَميمة). Il s'agit d'amulettes passées autour du cou ou du bras de l'enfant pour le protéger du mauvais œil. Le verbe نيطَتْ (ناطَ (u), "suspendre, pendre, accrocher") est à prendre au sens de عُلِّقَتْ . Le sens de ce premier hémistiche est : "Je n'ai pas cessé, depuis ma petite enfance ...".

41. On remarquera le *ǧinās nāqis* entre أُبايِعُ (reconnaître le pouvoir de l'amour), et أُتابِعُ (suivre).

42. Le mot وَلاَ (qui devrait s'ortographier وَلاَء , mais le ء est élidé à cause du mètre) a déjà été rencontré : cf. note 34. Depuis leur enfance, il y a entre eux un lien sacré. Mais il y a aussi une notion de soumission au pacte : du fait de ce pacte, il est en quelque sorte condamné à lui être soumis.

43. Būrīnī explique le duel de في نَشْأَتَيْن par : نشأة الدنيا ونشأة الآخرة . Il y a ici une allusion au ميثاق , le pacte pré-éternel.

44. مَطالِع est le pluriel de مَطْلَع , littéralement : "des hauteurs". Un autre sens pourrait être : "des apparitions", c'est-à-dire ce qui se montre dans des lieux élevés, en quelque sorte, "des élévations". Le sens est de toute manière que cette expérience est hors du commun. Ils se rencontrent par l'amour comme il arrive que les astres se rencontrent.

45. فِيَّ = في ذاتي . Dieu se dévoile au cœur de l'amoureux. Le cœur devient alors le miroir qui révèle à l'amoureux quelque chose de l'essence divine. C'est en quelque

9. Si le destin qu'elle m'a choisi est que je vive esclave de l'amour [23],
Le désir que j'ai d'elle s'est colporté parmi ceux qui aiment [24].

10. Les femmes de la tribu disent [25] : "Où sont ses demeures [26] ?"
J'ai répondu : "Les demeures des amoureux sont en ruine [27] ".

11. Si je n'ai point de place dans leur enceinte [28],
Au moins, grâce à Laylā, en ai-je plusieurs dans la sienne [29].

12. L'amour de 'Umm ʻAmr [30] a ravivé ma vie dans l'amour [31],
Au point que, par lui [32], de chenu me voici jeune [33].

13. Lorsqu'au berceau nous avons bu le lait de l'intimité [34],
Les nourrices nous y [35] ont abreuvés [36] du nectar enivrant [37] de l'amour.

---

s'agit donc ici de l'entité divine, qui était précédemment symbolisée par Laylā. Le sens est que l'amour divin a renouvelé ma vie dans l'amour, car par lui j'ai retrouvé ma jeunesse, j'ai aimé avec la fougue du jeune homme.

32. فيه : littéralement : « dans son amour ».

33. شِبْتُ , de شَاب : "blanchir, devenir blanc", et donc vieux. On notera l'opposition entre ce terme et يافِعُ (de يَفَعَ , "devenir adulte, grandir"), qui désigne un jeune homme adulte, un jeune homme dans sa vingtième année, un jouvenceau.

34. تَراضَعْنا : « nous avons été allaités » : ce nous désigne l'auteur et la bien-aimée, qui ont été en quelque sorte comme des frères de lait dès le berceau, ce qui indique à quel point leur intimité est ancienne et étroite, ce qui donne au mot وَلاء un sens très fort, d'appartenance par un pacte qu'on ne peut défaire, de rapport de clientèle entre un maître et son client, ou son affranchi. Il faut cependant noter qu'il s'agit de son appartenance à elle, la bien-aimée, et qu'en quelque sorte il n'y a pas égalité entre les deux protagonistes. Même si c'est le rapport amoureux qui paraît au mystique l'image la plus appropriée pour exprimer son rapport à Dieu, il n'y a pourtant pas parfaite similitude, car dans le rapport d'amour à Dieu, un seul partenaire, Dieu, a le pouvoir de décision.

35. Le pronom ه de فيه se rapporte à مَهْد .

36. سَقَتْنا , du verbe سَقى , "abreuver".

37. حُمَيًّا , de حَمى (i) , signifie ce qu'il y a de force enivrante dans le vin, ou de vigueur brûlante dans le feu. C'est en quelque sorte le principe de chaleur qui emporte tout.

٩ . وَإِنْ قَسَمَتْ لِي أَنْ أَعِيشَ مُتَيَّمًا فَشَوْقِي لَهَا بَيْنَ الْمُحِبِّينَ شَائِعُ
١٠ . يَقُولُ نِسَاءُ الْحَيِّ أَيْنَ دِيَارُه فَقُلْتُ دِيَارُ الْعَاشِقِينَ بَلاقِعُ
١١ . فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِي فِي حِمَاهُنَّ مَوْضِعٌ فَلِي فِي حِمَى لَيْلَى بِلَيْلَى مَوَاضِعُ
١٢ . هَوَى أُمِّ عَمْرٍو جَدَّدَ الْعُمْرَ فِي الْهَوَى فَهَا أَنَا فِيهِ بَعْدَ أَنْ شِبْتُ يَافِعُ
١٣ . وَلَمَّا تَرَاضَعْنَا بِمَهْدِ وَلائِهَا سَقَتْنَا حُمَيَّا الْحُبِّ فِيهِ مَرَاضِعُ

---

23. Le verbe تَيَّمَ signifie rendre quelqu'un esclave en parlant de l'amour ou d'une femme. Le مُتَيَّم désigne littéralement l'esclave de l'amour (comme aussi, dans un autre contexte, l'esclave chanteur). On notera l'apparente opposition entre le fait de vivre et le fait d'être esclave : telle est la singularité de la passion amoureuse. Dans l'emploi ici du verbe قَسَمَ , il y a une nuance de destin imposé.

24. Le sens de مُحِبِّين est moins fort que celui de عاشقين . Seuls ceux qui aiment peuvent comprendre les sentiments de l'auteur pour la bien-aimée. Dans شائع , il y a l'idée de rumeur répandue : il a désormais mauvaise réputation, il est objet de scandale.

25. L'accord du verbe يقول au masculin avec le sujet نساء peut surprendre, mais n'est pas fautif.

26. Le pronom ه se rapporte à l'auteur.

27. بَلاقِعُ vient du verbe بَلْقَعَ : "être inhabité, être en ruine". Il y a aussi l'idée de demeure abandonnée.

28. Le pronom هُنَّ se rapporte aux femmes de la tribu.

29. Par مَوْضِع , ou مَواضِع , que je traduis ici par "place", il faut entendre les stations ou les étapes par lesquelles passe le soufi dans son cheminement mystique. Le sens est : il se peut que les aimés, qui reflètent pour moi la réalité divine dans ses noms et ses attributs, me restent inaccessibles, mais l'entité divine elle-même (c'est-à-dire Laylā) ne saurait m'écarter, elle m'admet aux étapes du dévoilement. Tout se passe comme s'il y avait une sorte de compétition parmi les amoureux, ceux-ci se disputant les faveurs de Laylā et se détournant de celui d'entre eux qui est préféré. En d'autres termes, la passion est jalouse, même quand il s'agit de la passion de Dieu.

30. أُمّ عَمْرو désigne la bien-aimée par excellence, c'est-à-dire Dieu (cf. note suivante). C'est un *laqab* de Laylā, une autre façon de la nommer.

31. On relèvera le *ğinās* entre عَمْرو , nom propre, et العُمْرَ , "l'âge, la vie". 'Umm 'Amr désigne celui qui maintient en vie la créature, autrement dit, Dieu, le créateur. Il

4. Lorsqu'elle apparaît [12], les pleines lunes [13] s'inclinent [14],
Lorsqu'elles montent, devant son visage [15] les lunes se prosternent [16].

5. À elle [17] se sont ralliées toutes les passions,
Sa splendeur est sans pareille, toutes les beautés, en elle, sont confondues.

6. Dans la taverne de sa tribu [18], je me suis enivré du vin de l'amour.
Son nectar [19] procure aux amoureux de grands avantages [20].

7. Avec humilité je me suis soumis, m'abaissant devant sa grandeur,
Et dans la passion que je lui voue, ma modestie a rehaussé mon rang.

8. Si je me suis trouvé déchu de ma condition [21],
Alors son attachement pour moi a élevé le rang de ma station dans l'amour [22].

---

c'est-à-dire : je me suis enivré avec ceux qui, comme moi, avancent dans la voie de l'amour et cherchent à connaître l'être divin. Il s'agit des amoureux, comme il le précise au second hémistiche, c'est-à-dire des autres mystiques. L'expérience mystique est éminemment une expérience personnelle, et elle est de l'ordre de l'indicible. Nul n'a vraiment accès à cette joute d'amour entre l'amoureux et Dieu. Il reste qu'il y a entre les mystiques, jusqu'à un certain point, une communauté de cheminement et de destin.

Le mot حان pose problème : on conçoit mal qu'il y ait des tavernes dans les tribus. On s'attendrait plutôt à lire خان : "caravansérail, hôtellerie". Mais toutes les éditions ont le mot حان .

19. Littéralement : son vin, c'est-à-dire le vin de la taverne.

20. Littéralement : "dans son vin, pour les amoureux, des utilités". On notera que le mot مَنافع est employé dans le Coran, et appliqué au vin : cf. Q., II, 219 : « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا . . . » « Ils t'interrogent au sujet du vin et des jeux de hasard. Dis : il y a en eux un grand péché et des avantages, mais le péché qui s'y trouve est plus grand que leur utilité... »

21. Littéralement : « si je suis devenu déchu dans mon rang » ou dans « ma dignité. »

22. مَقام , pluriel مَقامات , indique la ou les stations, les étapes, par lesquelles passe le mystique en montant vers le dévoilement. Le fait de passer d'une étape à une autre se fait en fonction de l'amour, et ne dépend pas de la volonté du soufi, mais de la faveur divine.

٤ . لِطَلْعَتِهَا تَعْنُو البُدُورُ وَوَجْهُهَا   لَهُ تَسْجُدُ الأَقْمَارُ وَهْيَ طَوَالِعُ

٥ . تَجَمَّعَتِ الأَهْوَاءُ فِيهَا وَحُسْنُهَا   بَدِيعٌ لأَنْوَاعِ المَحَاسِنِ جَامِعُ

٦ . سَكِرْتُ بِخَمْرِ الحُبِّ فِي حَانِ حَيِّهَا   وَفِي خَمْرِهِ لِلْعَاشِقِينَ مَنَافِعُ

٧ . تَوَاضَعْتُ ذُلاًّ وَانْخِفَاضًا لِعِزِّهَا   فَشَرَّفَ قَدْرِي فِي هَوَاهَا التَّوَاضُعُ

٨ . فَإِنْ صِرْتُ مَخْفُوضَ الجَنَابِ فَحُبُّهَا   لِقَدْرِ مَقَامِي فِي المَحَبَّةِ رَافِعُ

---

12. L'image ici est celle du lever de la lune et de son ascension dans le ciel : d'abord quand elle apparaît, puis quand elle est en train de monter dans le ciel. Le visage de Laylā resplendit d'autant plus que l'obscurité de la nuit le rend plus éclatant. Autrement dit : la contemplation de la face divine n'est donnée à la créature que dans la nuit des sens.

13. C'est-à-dire les belles. La lune, ou la pleine lune, est synonyme de beauté parfaite, son emploi en ce sens en poésie est fréquent, et on trouve indifféremment le mot "lune" ou le mot "belle".

14. Le sens du verbe عَنَا (u) est ici de s'abaisser, de s'humilier. Je traduis par "s'incliner" pour rester en conformité avec l'image du mouvement de la lune : quand Laylā apparaît, les lunes s'inclinent, quand les lunes montent dans le ciel, elles se prosternent devant le visage de Laylā, en d'autres termes : les lunes, pourtant elles-mêmes symboles de beauté, sont éclipsées par la beauté de Laylā.

15. Le pronom ه de لَهُ se rapporte à وَجْه .

16. De même que la lune est destinée à disparaître devant la lumière du jour, de même le mystique s'anéantit devant la lumière qui émane de Dieu, autrement dit, fait l'expérience de l'extinction de lui-même dans la contemplation de la Face.

17. C'est-à-dire à Laylā. Littéralement : elle rassemble, ou synthétise, toutes les beautés. On pourrait traduire بَديع par "créateur", ou "novateur": sa beauté est créatrice (un peu au sens de Plotin). Y a-t-il ici une allusion au fait d'inventer une nouvelle religion, comme le dit par ailleurs Ibn al-Fāriḍ ? Dans ce cas, il y aurait ici la notion de بِدْعة sous-entendue.

18. Il y a dans ce vers une réminiscence de la *Ḫamriyya*, ou « L'éloge du vin », p. 221 sqq. Le mot حي est ici à comprendre dans le sens de tribu, de famille, de gens,

LE POÈME

1. Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu [1] du côté de Ġawr [2],
   Ou bien les voiles se sont-ils soulevés [3] du visage de Laylā [4] ?
2. Oui [5], c'est de nuit qu'elle s'est découverte [6], et la nuit, par son visage, fut comme le jour [7],
   En lui [8] la lumière des beautés illumine [9].
3. Lorsqu'elle s'est dévoilée [10] dans les cœurs [11],
   Les désirs ardents des amoureux se sont pressés vers sa beauté.

---

5. C'est la réponse à la question du vers précédent.

6. L'auteur décrit ici en quelque sorte l'état de *fanā'* . La réalité divine se découvre de nuit, c'est-à-dire quand l'homme est privé de ses sens. On notera la reprise de لَيْلَى comme nom propre au vers précédent, et de لَيْلاً , "de nuit", ainsi que l'opposition entre لَيْلاً et نَهاراً .

7. C'est-à-dire que l'essence divine se révèle à la créature, et alors qu'il est privé de toute connaissance sensible, le mystique accède à une connaissance supérieure, la seule vraie, qui lui est donnée par la contemplation de quelque chose de la face divine.

8. Le pronom ه de بِهِ se rapporte à نَهار , et بِهِ est à comprendre dans le sens de فِيهِ .

9. En quelque sorte, elle monte comme monte la lumière de l'aurore, faisant passer de la nuit au jour. Quand le mystique parle de "jour" ou de "lumière", il utilise là les images communes. Mais la vraie connaissance est celle de la nuit : c'est la connaissance qui va au-delà des apparences, au-delà de toute réalité sensible, et dont la première condition est l'extinction des sens.

10. Le sujet de تَجَلَّتْ est Laylā.

11. Le cœur est le lieu de toute connaissance, et quand celui-ci est "éclairé" par la lumière divine, alors il comprend tout ce qui lui était caché. Autrement dit, cette connaissance l'emporte sur toute autre forme de connaissance, en particulier sur la connaissance par l'ouïe, par la vue, ou par les autres sens.

القصيدة

١ . أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامِعُ   أَمِ ارْتَفَعَتْ عَنْ وَجْهِ لَيْلَى البَرَاقِعُ

٢ . نَعَمْ أَسْفَرَتْ لَيْلاً فَصَارَ بِوَجْهِهَا   نَهَارًا بِهِ نُورُ المَحَاسِنِ سَاطِعُ

٣ . وَلَمَّا تَجَلَّتْ لِلْقُلُوبِ تَزَاحَمَتْ   عَلَى حُسْنِهَا لِلْعَاشِقِينَ مَطَامِعُ

---

1. Ce thème est assez fréquent chez Ibn al-Fāriḍ, et le vers ici est un doublet du premier vers du poème : « Les voiles se sont-ils soulevés du visage de Laylā ? », p. 335 : « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? » Cf. aussi le poème : « Est-ce la lueur de l'éclair qui a étincelé ? », vers 1 et 2, p. 153 : « Est-ce la lueur de l'éclair qui a étincelé à Ubayraq / Ou est-ce une lampe que je vois sur les hauteurs du Naǧd ? / Ou est-ce Laylā l'Amirite, apparue dévoilée dans la nuit, / Qui a transformé le soir en matin ? » Ou encore le poème : « Le feu de Laylā a-t-il surgi dans la nuit, à Ḏū Salam, / Ou est-ce un éclair qui a fulguré à Zawrā' et à 'Alam ? » (p. 171).

Cette image exprime l'état du mystique qui est ravi dans la contemplation de la face divine représentée par le visage de Laylā. Cette connaissance est hors du temps, et le mystique n'a pas conscience de la durée, autrement dit, son expérience a la "durée" de l'éclair, c'est-à-dire un bref instant, non quantifiable, mais intense et total. De même que la fulgurance de l'éclair est insoutenable aux yeux, de même le mystique est dans l'état de l'extinction, le *fanā'*, où il n'a plus de perceptions sensibles.

2. غَوْر comme nom commun désigne un lieu bas et encaissé. C'est ici un nom de lieu, qui peut être localisé en plusieurs endroits, en particulier, au Tihāma, au Yémen, ou entre Jérusalem et le Ḥawrān.

3. Thème également classique, la vision béatifique étant obscurcie par les "voiles", c'est-à-dire par les défauts, les imperfections, et tout ce qui fait l'immanence de la créature. Il peut arriver que, par grâce divine, certains de ces "voiles" se soulèvent, rendant alors possible pour l'homme un certain degré de connaissance de l'essence divine, encore qu'il ne s'agisse jamais que d'une connaissance approchée.

4. Le nom de Laylā, par ailleurs synonyme de beauté, indique ici l'essence divine. Il suggère aussi la nuit, et ici, naturellement, la nuit des sens, dans laquelle seulement peut se réaliser la connaissance illuminative.

EST-CE UN ÉCLAIR FULGURANT QUI EST APPARU DU CÔTÉ DE ĠAWR ?

Ce poème, dit le petit-fils d'Ibn al-Fāriḍ, avait été perdu. Il se rappelait seulement le premier vers, et il a recomposé la suite. Une fois la recomposition finie, un disciple à qui le petit-fils avait demandé de continuer la recherche aurait retrouvé le texte original du poème (en 733h.). On ne peut toutefois tenir avec certitude pour authentiquement d'Ibn al-Fāriḍ que le premier vers.

Ce poème célèbre la splendeur de Laylā, qui est sans pareille, dont le visage rayonne d'une lumière sans égale, et autour de laquelle se pressent les amoureux. Quelque sacrifice qu'elle leur demande, ils y consentent d'avance. Le seul désir de celui qui aime est de demeurer en sa présence. De tout son être, il aspire à l'union.

Le désir qui pousse l'amoureux vers Laylā, c'est, dans le cœur de l'orant, le désir que Dieu se dévoile. Même s'il doute que la vision lui soit un jour accordée, celui-ci ne cesse d'espérer dans la générosité de Dieu et appelle indéfiniment de ses vœux d'être admis un jour en la Présence.

Le mètre est le *ṭawīl.*

21. Et si [mon âme] voit et contemple [45] le visage de l'Aimé,
Alors, comme [46] ma part et mon lot sont sublimes et me comblent de bonheur [47] !

22. Voici venu [48] le temps de l'union [49], ô toi en qui je mets mon espoir,
Sois prodigue avec moi, affermis en elle [50] mon cœur et mes pas.

23. Je viens vers toi, et je ne puis produire [51] d'autre bonne action [52]
Que ma passion d'aimer, que mes désirs, que mon élan vers toi [53].

24. À la fin [54], me voici parvenu au séjour de la paix [55]
Auquel m'ont donné accès [56] ma foi et ma religion.

25. Ô Seigneur, montre-toi à moi [57], permets-moi de te voir dans le paradis [58],
Lorsque j'irai vers toi, et traite-moi avec générosité.

---

53. Littéralement : « que mon avancement », c'est-à-dire le fait qu'il se dirige vers Dieu.

54. إذا est interprété par Būrīnī : في ذلك الحين , et le moment ici, c'est le moment de la fin, de la mort.

55. دار السلام , "la demeure de la paix", est une façon de nommer le paradis. L'expression est coranique : cf. Q., VI, 127 : « لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ » : « À eux la demeure de la paix auprès de leur Seigneur qui sera leur protecteur en récompense de leurs actes. »

56. Littéralement : « par les chemins des portes. »

57. Ces mots sont la reprise de Q., VII, 143, relatant les paroles de Moïse à l'Horeb : « قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ » : « Il dit : Mon Seigneur, montre-toi à moi que je te regarde. »

58. C'est-à-dire dans l'au-delà après la mort. Le ها de بها se rapporte à دار السّلام . C'est ce qui fait la différence d'avec l'expérience de Moïse, car ce dernier a été admis en présence de Dieu de son vivant. C'est d'ailleurs ce que précisent les mots عند القدوم .

٢١ . وَشَاهَدَتْ وَاجْتَلَتْ وَجْهَ الحَبِيبِ فَمَا أَسْنَى وَأَسْعَدَ أَرْزَاقِي وَأَقْسَامِي
٢٢ . هَا قَدْ أَظَلَّ زَمَانُ الوَصْلِ يَا أَمَلِي فَامْنُنْ وَثَبِّتْ بِهِ قَلْبِي وَأَقْدَامِي
٢٣ . وَقَدْ قَدِمْتُ وَمَا قَدَّمْتُ لِي عَمَلاً إِلاَّ غَرَامِي وَأَشْوَاقِي وَإِقْدَامِي
٢٤ . دَارُ السَّلاَمِ إِلَيْهَا قَدْ وَصَلْتُ إِذًا مِنْ سُبْلِ أَبْوَابِ إِيمَانِي وَإِسْلاَمِي
٢٥ . يَا رَبَّنَا أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ بِهَا عِنْدَ القُدُومِ وَعَامِلْنِي بِإِكْرَامِ

45. Le verbe اجْتَلَتْ , huitième forme de جَلا , est le verbe employé pour désigner le jeune marié qui pour la première fois va découvrir le visage de son épouse lorsqu'il lui ôte son voile. La contemplation ici du visage de l'Aimé, c'est-à-dire de Dieu, se fait lorsqu'il plaît à Dieu de soulever certains des voiles qui obscurcissent la vision. Naturellement, dans ce cas-ci, c'est Dieu qui a l'initiative d'ôter, ou plus exactement de soulever, les voiles.

46. Le ما est ici le ما d'exclamation.

47. Je traduis ainsi أَسْنَى , de سَنِيَ ("être élevé").

48. أَظَلَّ a le sens d'être tout proche, d'être imminent. L'auteur s'adresse ici à Dieu.

49. C'est-à-dire en réalité le temps de la mort, qui est pour la créature la condition pour être admise au dévoilement, au فناء , puis au بَقاء .

50. Affermis dans l'union.

51. On notera le *ǧinās* entre قَدِمْتُ dans le sens de "marcher, avancer", et قَدَّمْتُ dans le sens de "présenter, offrir, amener".

52. Les actions des hommes les précèdent à leur mort et décident du jugement. Ibn al-Fāriḍ n'a comme action à son actif qui le précède que ce qu'exprime le second hémistiche : sa passion d'aimer, ses désirs...

16. Si j'avais su que le terme de l'amour serait cette mort atroce [36],
Je n'aurais pas contredit ceux qui me blâmaient.

17. J'ai confié mon cœur [37] à qui ne le préserve pas [38],
J'ai regardé derrière moi, et ce qui allait advenir, je ne l'ai pas vu [39].

18. De ses regards, il m'a décoché une flèche,
Et il a touché [40] mon cœur. Oh, qu'il est grand, le désir que j'ai de cet archer [41] !

19. Comme j'ai appétence d'un de ses regards [42], comme cela me réjouirait !
Car le plus ultime de mes souhaits, c'est de voir l'archer [43].

20. Si Dieu, dans son amour, me rend heureux corps et âme,
Parmi la multitude des âmes et des corps [44],

Toutefois, Būrīnī distingue entre le رامي de ce vers et celui du vers précédent, se référant à Q., VIII, 17 : « فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاَءً حَسَنًا إِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » : « Ce n'est pas vous qui les avez tués, c'est Dieu qui les a tués. Ce n'est pas toi qui a jeté, mais c'est Dieu qui a jeté, pour éprouver les croyants d'une belle épreuve venue de lui. Dieu est celui qui entend tout et qui connaît tout. » Dans le premier membre de phrase, l'apostrophe s'adresse aux croyants au sujet des infidèles. Puis l'apostrophe s'adresse au Prophète au sujet de la poignée de sable que celui-ci aurait jetée en direction des infidèles avant la bataille de Badr. Tout ceci tendrait à retirer au Prophète, et plus généralement à l'homme, la pleine responsabilité de ses actes : il agit parce que Dieu l'inspire, mais en réalité, c'est Dieu le vrai auteur de l'acte. Question théologique très disputée...

44. Littéralement : « si Dieu rend heureux mon esprit dans son amour (c'est-à-dire l'amour de Dieu, le pronom ه se rapportant à اللّٰه) et son corps (c'est-à-dire le corps de mon esprit, le pronom ها de جِسْمِها se rapportant à روحي) parmi les esprits et les corps » (c'est-à-dire qu'il me distingue parmi toutes les autres créatures). L'amour mystique est toujours en quelque façon un amour jaloux. Tout mystique aspire à se sentir préféré.

١٦ . وَلَوْ عَلِمْتُ بِأَنَّ الحُبَّ آخِرُهُ ... هذَا الحِمَامُ لَمَا خَالَفْتُ لُوَّامِي
١٧ . أَوْدَعْتُ قَلْبِي إِلَى مَنْ لَيْسَ يَحْفَظُهُ ... أَبْصَرْتُ خَلْفِي وَمَا طَالَعْتُ قُدَّامِي
١٨ . لَقَدْ رَمَانِي بِسَهْمٍ مِنْ لَوَاحِظِهِ ... أَصْمَى فُؤَادِي فَوَا شَوْقِي إِلَى الرَّامِي
١٩ . آهًا عَلَى نَظْرَةٍ مِنْهُ أُسَرُّ بِهَا ... فَإِنَّ أَقْصَى مَرَامِي رُؤْيَةُ الرَّامِي
٢٠ . إِنْ أَسْعَدَ اللّٰهُ رُوحِي فِي مَحَبَّتِهِ ... وَجِسْمَهَا بَيْنَ أَرْوَاحٍ وَأَجْسَامٍ

---

36. Le sens de حِمام est celui de "mort, trépas".

37. C'est-à-dire, dit Būrīnī, l'ensemble de ma raison, de mon esprit et de mon âme, autrement dit : j'ai fait don de ma personne tout entière, je me suis remis en dépôt.

38. C'est-à-dire : j'ai aimé quelqu'un (Dieu) qui ne s'intéresse pas à moi.

39. C'est le sentiment de l'échec complet : dans le passé, le Bien-Aimé ne lui a rien accordé, dans le présent non plus, et quant à l'avenir, il n'en espère rien.

40. Quatrième forme de صَمَى (i) : "frapper, atteindre, toucher". Le sens est que la flèche du Bien-Aimé a atteint le cœur de l'amoureux, c'est-à-dire que celui-ci est mort. L'image est littéralement celle d'une chasse où l'amoureux est le gibier.

41. Littéralement : « mon désir vers le lanceur », c'est-à-dire celui qui m'a décoché la flèche de ses regards. Ce vers exprime cette doctrine habituelle au mystique : non seulement il constate son échec, mais il sait qu'il ne parviendra jamais à la réalisation de son souhait. Malgré tout, cela ne le décourage pas, et il poursuit sa quête, parce que la loi fondamentale de la vie mystique est celle du désir. Le désir lui suffit.

Ici s'arrêtent les six vers attribués à Ibn al-Fāriḍ. Les vers suivants sont de son petit-fils ‘Alī.

42. آهًا est une interjection qui exprime la tristesse, la douleur. Le pronom ه de منه se rapporte au Bien-Aimé, et le pronom ها de بها se rapporte à نَظْرة .

43. On notera le *ǧinās* entre مَرامي , "désir", de رامَ (u), "désirer, demander", et le رامي final, de رَمَى (i), "lancer", ici dans le sens littéral de "lanceur". Il s'agirait donc du Bien-Aimé du vers précédent, celui qui décoche d'un regard ses flèches assassines dans le cœur de l'amoureux, et le sens ici serait que l'amoureux désire surtout voir son "assassin". Cette interprétation pousserait d'ailleurs à traduire le premier hémistiche dans le sens : "comme je voudrais le voir", mais il me semble que le من après نظرة s'y oppose.

10. Dans votre amour [24], j'ai cheminé par toutes les stations,
Oncques n'en ai laissé une seule devant moi.

11. J'ai estimé être parvenu, parmi ceux de mon peuple [25],
À la plus élevée et la plus inabordable des étapes [26],

12. Au point que me fut dévoilée une station que je ne pouvais concevoir,
Et qui jamais n'était apparue, ni dans mes pensées, ni dans mes songes [27].

13. [28] Si mon rang dans l'amour correspond à ce que vous m'avez accordé [29],
D'après ce que j'ai vu, j'ai perdu ma vie [30].

14. Un certain temps, mon esprit s'est attaché à un souhait [31],
Mais c'est pour moi aujourd'hui comme une chimère de rêve [32].

15. Si la passion dévorante [33] qui me porte à vous aimer était une faute [34],
Alors mes fautes, dans l'amour, seraient bien nombreuses [35].

---

30. Littéralement : "j'ai perdu mes jours", c'est-à-dire que tous mes efforts précédents ont été vains, je n'ai pas atteint mon but. C'est un constat d'échec.

31. رُوحِي est le sujet de ظَفِرَتْ , et le ها de بها se rapporte à أُمْنِيَّة . Littéralement : "un souhait, mon esprit s'y est attaché un certain temps". C'est-à-dire que j'ai quelque temps poursuivi un but, j'avais un espoir.

32. أَضْغَاث est le pluriel de ضِغْث : "une botte" (de foin par exemple). L'expression أَضْغَاث أَحْلام s'emploie dans le sens de rêves qui sont comme les brins de paille dans la botte, c'est-à-dire emmêlés et confus. L'expression se trouve dans Q., XII, 44 : « قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ . . . » : « Ils dirent : ce n'est qu'un embrouillamini de rêves... » (il s'agit des rêves que Pharaon expose à ses conseillers, dans la sourate Yūsuf).

Ces deux vers, qui sont de la part d'Ibn al-Fāriḍ un aveu patent qu'il n'a obtenu de Dieu aucune vision de sa face, permettront à ses détracteurs de s'acharner sur lui : ils y trouveront motif à conclure que l'expérience mystique est vaine.

33. فَرْطُ وَجْدي : en quelque sorte : l'excès de mon affection.

34. إِثْمًا dans le sens de ذَنْبًا : "faute, péché".

35. Ce qui veut dire qu'en réalité, aimer ne peut être une faute. La seule faute pour les mystiques serait de ne pas aimer.

١٠ . سَلَكْتُ كُلَّ مَقَامٍ فِي مَحَبَّتِكُمْ وَمَا تَرَكْتُ مَقَامًا قَطُّ قُدَّامِي
١١ . وَكُنْتُ أَحْسَبُ أَنِّي قَدْ وَصَلْتُ إِلَى أَعْلَى وَأَغْلَى مَقَامٍ بَيْنَ أَقْوَامِي
١٢ . حَتَّى بَدَا لِي مَقَامٌ لَمْ يَكُنْ أَرَبِي وَلَمْ يَمُرَّ بِأَفْكَارِي وَأَوْهَامِي
١٣ . إِنْ كانَ مَنْزِلَتِي فِي الحُبِّ عِنْدَكُمُ مَا قَدْ رَأَيْتُ فَقَدْ ضَيَّعْتُ أَيَّامِي
١٤ . أُمْنِيَّةٌ ظَفِرَتْ رُوحِي بِهَا زَمَنًا وَاليَوْمَ أَحْسِبُهَا أَضْغَاثَ أَحْلَامِ
١٥ . وَإِنْ يَكُنْ فَرْطُ وَجْدِي فِي مَحَبَّتِكُمْ إِثْمًا فَقَدْ كَثُرَتْ فِي الحُبِّ آثَامِي

---

24. Il s'adresse aux bien-aimés, épiphanies de la beauté divine, et affirme qu'il a cheminé avec eux d'étape en étape vers le dévoilement. Le مَقام désigne la station, terme technique impliquant le progrès dans la voie mystique.

25. C'est-à-dire, le peuple des amoureux, les mystiques.

26. On relèvera le *ǧinās* entre أَعْلى , "le plus élevé", et أَغْلَى , "le plus cher", c'est-à-dire ce qui dépasse toute limite. C'est le rêve de tout mystique, et normalement, aucun n'y parvient.

27. Après l'étape la plus élevée qu'il croyait la dernière, et dont il pensait qu'elle l'amenait au seuil du dévoilement, il y en eut encore une autre. Il s'agit donc de l'étape ultime de la révélation, celle du فناء , de l'extinction, et cette étape n'est accordée à la créature qu'au seuil de la mort. Le mot أَوْهام n'est pas à prendre ici au sens trivial. Dans le langage mystique, il désigne les illusions qu'engendre la faculté estimative. C'est d'ailleurs à la limite de l'hallucination.

28. Les six vers suivants, 13 à 18, sont attribués à Ibn al-Fāriḍ.

29. Je suis ici l'interprétation de Būrīnī. Il s'adresse à Dieu, et estime qu'il aurait dû recevoir plus, c'est-à-dire voir Dieu, ce qui est son but suprême. Mais il ne l'a pas vu. Būrīnī décrit d'abord le caractère exclusif de l'amour : il s'agit ici du désir d'être admis en présence de Dieu, « mais la flamme de l'amour exige plus que cela, car le désir de l'amant, c'est de voir l'aimé, et rien d'autre, et s'il désire autre chose que cette vision, c'est qu'il n'aime pas [vraiment], car le cœur ne saurait contenir deux choses [à la fois] ». Le sens est que, malgré tous ses efforts, il n'a rien obtenu. Si son rang dans l'amour, c'est-à-dire le degré de connaissance de la face de Dieu auquel il a été admis, dépend de ce que Dieu veut bien lui accorder, et c'est en effet le cas, cela signifie que, puisqu'il n'a rien obtenu, ou à peu près, de cette connaissance, tous ses efforts ont été vains.

4. L'amour que je vous [12] porte m'a précipité
Dans l'entour d'un sentiment noble, élevé, sublime,

5. Dans lequel j'ai ignoré mes commensaux, ceux qui font partie de sa faction [13].
Ce sont pourtant mes amis les plus chers et les plus intimes [14].

6. J'ai passé dans l'amour [15], jusqu'au terme ultime de ma vie,
Mois, longueurs de temps, heures, années [16].

7. Le blâmeur a pensé que son reproche m'arrêterait [17],
Le blâmeur s'est endormi, et l'intensité de mon désir s'est accrue [18].

8. Si la prunelle de mes yeux baigne dans les larmes [19],
C'est qu'il lui a été accordé grâce et faveur [20].

9. Ô toi qui conduis les chameaux [21] de mes bien-aimés, va lentement je te prie [22],
Marche doucement, car mon cœur est entre les montures [23].

---

19. إِنْسان appliqué à عَيْن indique la prunelle de l'œil. Celle-ci, littéralement, "nage" : il pleure tellement que ses yeux, comme le dit d'ailleurs bien l'expression française, sont "noyés" de larmes. Le pronom ه de مَدامِعه se rapporte à إِنْسان . La traduction exacte serait : « dans ses larmes », c'est-à-dire : les larmes de la prunelle des yeux.

20. Littéralement : « elle [la prunelle] a été fournie en bienfait et en faveur. » Le don des larmes est perçu par les mystiques comme le signe sensible d'une attention particulière portée par Dieu à celui qui l'aime, et est donc perçu comme une faveur spéciale. Le sens précis ici est que les larmes de l'amoureux sont comme le miroir dans lequel celui-ci a vu son Bien-Aimé, et ainsi ses yeux se sont emplis de la grâce et de la beauté du Bien-Aimé.

21. L'image du conducteur de chameaux est fréquente chez Ibn al-Fāriḍ. Cf. le poème : « Ô toi qui conduis les palanquins... », vers 1, p. 31. Il s'agit en réalité de Dieu, et le vers ici s'adresse à Dieu. C'est Dieu qui guide les amoureux vers la Ka'ba, c'est-à-dire vers la contemplation de sa face.

22. Littéralement : « il se peut que tu ailles lentement. » Le sens est que les amoureux sont sur la voie du dévoilement divin, et ils n'ont donc aucune hâte que se termine cet instant qui comble tous leurs espoirs.

23. Littéralement : « mon cœur est entre les bestiaux. » On relèvera l'homonymie partielle entre إِنْعام qui clôt le vers précédent, dans le sens de "grâce", et أَنْعام qui clôt ce vers et qui est le pluriel de نَعَم , dans le sens de "bétail".

٤ . وَقَدْ رَمَانِي هَوَاكُمْ فِي الغَرَامِ إِلَى مَقَامِ حُبٍّ شَرِيفٍ شَامِخٍ سَامِ
٥ . جَهِلْتُ أَهْلِيَ فِيهِ أَهْلَ نِسْبَتِهِ وَهُمْ أَعَزُّ أَخِلاَّئِي وَأَلْزَامِي
٦ . قَضَيْتُ فِيهِ إِلَى حِينِ انْقِضَا أَجَلِي شَهْرِي وَدَهْرِي وَسَاعَاتِي وَأَعْوَامِي
٧ . ظَنَّ العَذُولُ بِأَنَّ العَذْلَ يُوقِفُنِي نَامَ العَذُولُ وَشَوْقِي زَائِدٌ نَامِ
٨ . إِنْ عَامَ إِنْسَانُ عَيْنِي فِي مَدَامِعِهِ فَقَدْ أُمِدَّ بِإِحْسَانٍ وَإِنْعَامِ
٩ . يَا سَائِقًا عِيسَ أَحْبَابِي عَسَى مَهَلاً وَسِرْ رُوَيْداً فَقَلْبِي بَيْنَ أَنْعَامِ

---

12. Il s'adresse aux bien-aimés, lesquels sont la représentation des épiphanies divines, leur propre beauté étant comme l'image de la beauté parfaite, ou reflétant quelque chose de la beauté divine.

13. C'est-à-dire les gens comme moi, ceux qui suivent la même voie que moi, autrement dit : les autres amoureux, les autres mystiques.

14. أخلاَّء est le pluriel de خَليل : "ami", et أَلْزَام , pluriel de لَزَام , indique celui qui est indéfectiblement attaché, inséparable. Le sens est que c'est pourtant avec ceux-là que le lien est le plus fort.

15. Le pronom ه de فيه se rapporte à l'amour des vers précédents. On notera la répétition du verbe قَضَى , au début dans le sens de "passer", en second lieu, à la septième forme, dans le sens de "finir". أَجَل a le sens de "terme, fin de la vie, mort".

16. On peut évidemment s'interroger, comme le fait Būrīnī, sur l'auteur véritable de ce vers. Car il fallait bien qu'il fût vivant pour composer ce vers, et dans ce cas, comment parler au passé de la fin de sa vie ? C'est bien le petit-fils qui parle. On notera qu'il n'y a pas d'ordre dans la succession des termes indiquant le temps. En particulier, la traduction de دَهْر est délicate : il s'agit d'un temps long, et éventuellement éternel. Cf. Q., LXXVI, 1 : « هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ ... » : « Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un laps de temps... ? »

17. Le blâme l'arrêterait dans son avancée sur la voie de l'amour divin, et lui ferait cesser de désirer le Bien-Aimé. En réalité, c'est le contraire qui se produit.

18. Littéralement : « mon désir s'est amplifié et s'est développé. » On relèvera le *ǧinās* entre le premier نام dans le sens de "dormir" et le dernier نامي , de نَما (u) dans le sens de "croître".

LE POÈME

1. Dans le cortège des amoureux [1], j'ai déployé mes bannières [2],
Avant moi, mes maîtres [3] avaient été éprouvés par l'amour [4].

2. C'est au sein de son amour que j'ai évolué [5], je n'ai cessé d'être sous son empire [6],
Au point que les princes de l'amour sont devenus mes serviteurs [7].

3. Point n'ai cessé, depuis l'instauration du pacte [8] dans mon passé ancien [9],
De me tenir, dépouillé et purifié [10], devant la Ka'ba de la beauté [11].

---

7. Littéralement : « au point que j'ai trouvé les rois de l'amour mes serviteurs. » On notera l'opposition entre مُلوك et خُدّام . Le sens est que je suis devenu tellement expert en amour, que je suis le roi des rois de l'amour, en quelque sorte, j'en remontre à tous.

8. أَخْذ : le fait de prendre : le pacte ici désigne la relation privilégiée nouée entre Dieu et le mystique, mais plus largement, la relation originaire entre Dieu et la création, ce qui insère l'histoire personnelle du mystique dans l'histoire entre Dieu et les hommes, selon ce qui est dit en Q., VII, 172 : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا » : « Quand ton Seigneur tira des fils d'Adam, de leurs reins, une descendance, et les prit à témoin contre eux-mêmes : “Ne suis-je pas votre Seigneur ?” Ils répondirent : “Mais si, nous en témoignons”. »

9. On aurait pu penser qu'il s'agissait du pacte conclu entre Dieu et les hommes dans le passé, à l'origine, mais il s'agit bien de قِدَمي : "mon passé", c'est-à-dire le passé de Ibn al-Fāriḍ lui-même, en d'autres termes, le début de son expérience de Dieu.

10. L'image ici est celle du pèlerin en tenue d'*iḥrām* qui accomplit la circumambulation autour de la Ka'ba. تَجْرِيد indique le fait d'être dépouillé, d'être mis à nu (de جَرَّدَ : "ôter ses habits"), ce qui est le premier rite de la purification, après quoi le pèlerin revêt la tenue d'*iḥrām*, qui exprime sa consécration à Dieu et sa rupture d'avec les choses terrestres.

11. Il s'agit de la beauté de la face divine, c'est-à-dire qu'il s'agit ici de l'expérience du dévoilement, autrement dit, de l'extinction du mystique en Dieu. Le dépouillement et la purification sont à la fois les voies de cette extinction, et les conséquences, car parvenu à ce stade, le mystique se tient dans l'indifférence par rapport à tout ce qui n'est pas Dieu, le monde sensible et le cortège de ses apparences n'ayant plus pour lui aucun attrait.

القصيدة

١ . نَشَرْتُ فِي مَوْكِبِ العُشَّاقِ أَعْلاَمِي   وَكانَ قَبْلِي بُلِي فِي الحُبِّ أَعْلاَمِي
٢ . وَسِرْتُ فِيهِ وَلَمْ أبْرَحْ بِدَوْلَتِهِ   حَتَّى وَجَدْتُ مُلُوكَ العِشْقِ خُدَّامِي
٣ . وَلَمْ أَزَلْ مُنْذُ أَخْذِ العَهْدِ فِي قِدَمِي   لِكَعْبَةِ الحُسْنِ تَجْرِيدِي وَإِحْرَامِي

---

1. Ces premiers vers sont donc à attribuer au petit-fils de 'Umar b. al-Fāriḍ, 'Alī. Le "cortège des amoureux" désigne ceux qui cherchent Dieu et désirent contempler sa Face, c'est-à-dire les mystiques.

2. Ibn al-Fāriḍ s'estime situé à la tête des hommes parfaits. Cette prétention lui est habituelle.

3. Bien que l'expérience mystique soit d'un ordre éminemment personnel, elle n'est cependant pas seulement individuelle. Chaque mystique est un maillon dans une chaîne et reçoit l'initiation d'un maître. C'est sous sa conduite qu'il gravit les étapes de sa propre expérience, laquelle, quelque personnelle qu'elle soit, s'inscrit dans un cadre déjà connu. En d'autres termes, l'expérience du mystique est "balisée" par celle de tous ceux qui l'ont précédé.

4. C'est-à-dire, par l'expérience de l'amour divin : ils ont souffert de l'amour divin. Quant à Ibn al-Fāriḍ, l'expérience mystique s'inscrivant donc dans une tradition et une histoire comme on vient de le dire, il est le guide pendant son époque, mais il y en eut d'autres qui le furent avant lui et avant son époque. On notera le *ǧinās* entre le premier أَعْلامِي , où أعلام est le pluriel de عَلَم dans le sens de "drapeau", et le أَعْلامِي final, où أعلام est aussi le pluriel de عَلَم , mais dans le sens de "chef d'une communauté, d'une tribu". C'est أَعْلامِي qui est le sujet de بُلِيَ .

5. Littéralement : « j'ai marché en lui. » Le pronom ه de فيه se rapporte au حُبّ du vers précédent. Il s'agit de l'amour divin, et l'auteur désigne ainsi l'étape où il se situe dans la voie mystique, étape de la rupture avec le monde sensible et de l'accession à la station de l'amour, étape où lui-même prend la suite de certains prédécesseurs et devient à son tour le guide de ceux qui le suivent.

6. Sous l'empire, ou le pouvoir, de l'amour. Le pronom ه se rapporte ici aussi à حُبّ .

DANS LE CORTÈGE DES AMOUREUX, J'AI DÉPLOYÉ MES BANNIÈRES

Ce poème a la particularité d'être attribué dans sa plus grande partie au Šayḫ ʻAlī, le petit-fils d'Ibn al-Fāriḍ. Il figure toutefois dans les recensions du *dīwān* . Seuls six vers, que nous signalerons, seraient d'Ibn al-Fāriḍ. Deux sont authentifiés avec certitude par un de ses disciples, Ibrahīm al-Ǧaʻbarī, et les quatre autres qui sont à la suite, affirme son petit-fils, se trouvaient dans un *dīwān* qu'il avait consulté en 733h.

Le sujet du poème est l'amour porté au Bien-Aimé, et l'auteur, ou les auteurs, s'adresse tantôt aux aimés, tantôt au Bien-Aimé lui-même. Le poète se glorifie de l'excellence de son expérience de l'amour, nous confie à quel point ce qui fut son destin particulier lui fut malgré tout source de joie, mais termine sur une affirmation ambiguë : la face du Bien-Aimé ne lui ayant pas été dévoilée en ce bas-monde, qu'au moins elle le soit après la mort !

Le mètre est le *basīṭ*.

MAWĀLIYYĀ [168]

1. J'ai dit à un boucher dont j'étais amoureux [169] : jusques à quand me disséqueras-tu [170] ?
   Tu m'as immolé. Il m'a répondu : c'est mon travail, vas-tu me le reprocher [171] ?
2. Il s'est penché vers moi, il m'a embrassé le pied et m'a laissé chancelant [172] :
   Il veut m'égorger, il m'enfle pour m'écorcher [173].

---

171. De وَبَّخَ : adresser à quelqu'un des menaces, des réprimandes, un blâme sévère.

172. يُرَبِّخْنِي est interprété par les commentateurs dans le sens de "laissé faible, abattu".

173. فَيَنْفُخْنِي , de نَفَخَ (u) : "souffler par la bouche pour faire gonfler", et لِيَسْلَخْنِي , de سَلَخَ (a,u) : "ôter la peau d'une bête, dépiauter, dépouiller". Ceci fait allusion à la technique d'écorchage d'un animal.

مَوَالِيَا

١ . قُلْتُ لِجَزَّارْ عَشِقْتُو كَمْ تُشَرِّحْنِي   ذَبَحْتَنِي قَالَ ذَا شُغْلِي تُوَبِّخْنِي

٢ . وَمَالْ إِلَيَّ وَبَاسْ رِجْلِي يُرَبِّخْنِي   يُرِيدُ ذَبْحِي فَيَنْفُخْنِي لِيَسْلَخْنِي

---

168. Ce nom, مَوَالِيًّا , ou مَوَالِيَا , pluriel : مَوَالِيَّات , est le nom donné à des petites poésies populaires, qui seraient nées sous les Abbassides. Une tradition rapporte que leur nom viendrait de مَوَالِي ou مَوَالِيَا , qui aurait été le nom d'une esclave de Dja'far al-Barmakī, laquelle aurait inauguré ce genre dans ses chants.

169. L'écriture avec un و est fautive. Elle peut s'admettre ici comme une influence dialectale, ce qui peut se concevoir dans ce genre particulier de poésie populaire.

170. De شَــرَّحَ , "couper, disséquer", ou "élargir, dilater". Būrīnī interprète ceci comme signifiant que Dieu "coupe" les ignorants de l'union, et les abandonne à l'ignorance.

LORSQUE LES CHEVEUX BLANCS ONT FONDU SUR MA TÊTE

1. Lorsque les cheveux blancs [156] ont fondu sur ma tête et ont commencé à me rendre chenu,
   Et que s'est éloignée peu à peu [157] la possibilité de vivre avec les jeunes gens,

2. À cause des belles [158] de Samarkand et de Ḫaṭā [159], je suis devenu
   Incapable de distinguer entre le vrai [160] et le faux [161].

MON TENDRE AMI

1. Je confie mon tendre ami [162] à la protection du Seigneur de Ṭūr [163]
   Contre les maux [164] qu'apporte le destin [165].

2. Ce n'est pas par mépris que je dis "mon tendre ami" [166],
   C'est pour l'adoucir [167].

---

163. طُور comme nom commun signifie "montagne". C'est un nom propre que portent plusieurs montagnes, mais c'est surtout le nom du mont Sinaï, lieu de la théophanie au mont que les Hébreux appellent l'Horeb. Le Seigneur de Ṭūr, c'est donc Dieu, avec cette connotation de Dieu se révélant à l'homme (historiquement, à Moïse).

164. آفٌ ou آفَـةٌ (de آفَ ، يَـؤُوفُ : "endommager"), signifie "dol, dommage, mal, malheur".

165. Littéralement : « contre le mal de ce qui vient de la destinée. »

166. La traduction exacte serait quelque chose comme "mon petit chéri".

167. Littéralement : « mais le nom de la personne s'adoucit par le diminutif. »

لَمَّا نَزَلَ الشَّيْبُ بِرَأْسِي

١ . لَمَّا نَزَلَ الشَّيْبُ بِرَأْسِي وَخَطَا   وَالعُمْرُ مَعَ الشَّبَابِ وَلَّى وَخَطَا
٢ . أَصْبَحْتُ بِسُمْرِ سَمَرْقَنْدٍ وَخَطَا   لاَ أَفْرُقُ مَا بَيْنَ صَوَابٍ وَخَطَا

حُبَيْبِي

١ . عَوَّذْتُ حُبَيِّبِي بِرَبِّ الطُّور   مِنْ آفَةِ مَا يَجْرِي مِنَ المَقْدُورِ
٢ . مَا قُلْتُ حُبَيِّبِي مِنَ التَّحْقِيرِ   بَلْ يَعْذُبُ اسْمُ الشَّخْصِ بِالتَّصْغِيرِ

---

156. شَابَ veut dire blanchir, devenir vieux au point d'avoir les cheveux blancs. الشَّيْب , ce sont les cheveux blancs, exactement, la canitie d'une tête chenue. Le verbe وَخَطَ (i) qui termine l'hémistiche signifie : "faire légèrement grisonner quelqu'un, mêler les cheveux noirs de cheveux blancs".

157. وَلَّى dans le sens de "se détourner, tourner le dos", et خَطَا , de خَطَا (u) : "faire un pas, marcher". Littéralement : « a tourné le dos et a fait un pas », ou a « marché. »

158. Littéralement : « à cause des brunes » (سُمْر est le pluriel de أَسْمَر).

159. خَطَا serait le nom d'une ville de Turquie. Samarkand est la célèbre ville bien connue, actuellement en Ouzbékistan.

160. Le mot صَوَاب (de صَابَ (u)) désigne la manière d'agir juste et droite.

161. Le dernier خَطَا (de خَطِئَ (a)), signifie l'erreur, la faute, le péché. On aura relevé dans ces deux vers le quadruple *ǧinās* entre les quatre emplois de خَطَا .

162. حُبَيْب est le diminutif de حَبِيب .

TENIR D'EUX MON TRÉPAS ME SUFFIT

1. Fais halte dans ce défilé [149] qui est à droite [150] du campement,
   En quelques mots, explique et décris mon état [151].
2. S'ils ont pitié de moi, tout est bien [152],
   Sinon, tenir d'eux mon trépas me suffit [153].

JE SUIS ÉPRIS D'UN GENTIL FAON À LA JOLIE TAILLE FINE

1. Je suis épris d'un gentil faon à la jolie taille fine [154],
   La passion et l'ardent amour lui ont donné sur moi tout pouvoir.
2. Lui dis-je : prends mon âme, il me répond : c'est bien étrange !
   Ton âme m'appartient déjà, donne-moi donc quelque chose qui soit vraiment à toi [155].

---

154. Littéralement : « je suis épris d'un faon svelte de taille et joli. » رُشَيِّق est le diminutif de رَشيق (qui serait d'ailleurs aussi une lecture possible) : svelte, fin, élancé, et حُلَي est le diminutif de حُلو , joli, qui pourrait se traduire par "mignon", que je traduis par "gentil".

155. Le sens est : ton âme est déjà à moi, comment donc me la donnerais-tu, puisque je la possède déjà et qu'elle n'est plus à toi ? Ce qui revient à dire que le Bien-Aimé a totalement pris possession de l'amoureux. En d'autres termes, la dépossession de soi est la loi même de la vie mystique.

وَكَفَى بِأَنَّ فِيهِمْ تَلَفِي

١ . بِالشِّعْبِ كَذَا عَنْ يَمْنَةِ الحَيِّ قِفِ وَاذْكُرْ جُمَلاً مِنْ شَرْحِ حَالِي وَصِفِ
٢ . إِنْ هُمْ رَحِمُوا كَانَ وَإِلاَّ حَسْبِي مِنْهُمْ وَكَفَى بِأَنَّ فِيهِمْ تَلَفِي

أَهْوَى رَشَأً رُشَيِّقَ القَدِّ حُلَيْ

١ . أَهْوَى رَشَأً رُشَيِّقَ القَدِّ حُلَيْ قَدْ حَكَّمَهُ الغَرَامُ وَالوَجْدُ عَلَيْ
٢ . إِنْ قُلْتُ خُذِ الرُّوحَ يَقُلْ لِي عَجَبًا الرُّوحُ لَنَا فَهَاتِ مِنْ عِنْدِكَ شَيْ

149. On a déjà vu à plusieurs reprises que le mot شعْب peut avoir plusieurs sens. Il semble qu'il désigne ici un défilé entre deux montagnes.

150. La notion de droite est élogieuse, et on peut s'attendre à quelque bienfait.

151. Littéralement : « mentionne des phrases qui expliquent mon état, décris-le » ; de quel état s'agit-il ? Probablement de l'épuisement où se trouve l'amoureux à l'issue d'une quête perpétuellement infructueuse.

152. كَانَ , littéralement, est à prendre dans un sens voisin de : c'est cela.

153. حَسْبِي est à prendre au sens de يَكْفِينِي .

MON ÂME EST À TOI, EN RANÇON

1. Mon âme est à toi, en rançon, ô toi qui de nuit me visites,
   Toi qui égayes ma solitude [142] dans le calme de la nuit [143].
2. Si c'est avec l'aurore [144] qu'est apparue notre séparation,
   Alors, après cela, que plus jamais ne paraisse une aurore [145] !

TOI, LE CHAMELIER QUI VA CHANTANT

1. Toi, le chamelier qui va chantant, arrête-moi une heure dans le campement [146],
   Afin que j'écoute ou que je voie [147] les faons de la vallée.
2. Si je ne les vois point, si je n'entends point parler d'eux,
   Alors sont bien inutiles ma vue et mon ouïe [148].

---

parole, conduit l'âme de la station de l'extinction (الفناء) à la station de la maintenance (البقاء).

Ġazālī, dans le *Kitāb al-samā'* de l'*Iḥyā 'ulūm al-dīn*, raconte l'histoire de cet esclave qui conduisait les chameaux et chantait pour les pousser à la marche. Il chantait si bien que les bêtes couraient au-delà de leurs forces, et en moururent. Son maître, pour le punir, l'enchaîna.

قِفْ بِي équivaut à أَوْقِفْنِي . Le sens est : "permets-moi de demeurer un moment encore dans la station de l'union à Dieu". الرَّبْع peut avoir divers sens : il me semble qu'il s'agit ici du campement de printemps, ce qui connote l'abondance et la vie facile. Būrīnī cependant l'entend habituellement au sens de "demeure". La joie qui ici caractérise ce campement provient de la promesse de l'union.

147. La vision des faons, c'est, non pas la vision béatifique de la face divine, mais la vision de ses noms et de ses attributs, et elle est supérieure à l'audition. Mais si la vision est impossible, l'audition est une étape vers la connaissance de la réalité divine.

148. Littéralement : « je n'ai pas besoin de ma vision ni de mon ouïe », c'est-à-dire que mes yeux et mes oreilles ne me servent à rien. Autrement dit : la seule chose qui m'importe, c'est la connaissance du visage divin. Tout le reste est néant.

رُوحِي لَكَ فِدا

١ . رُوحِي لَكَ يَا زَائِرُ فِي اللَّيْلِ فِدا   يَا مُؤْنِسَ وَحْشَتِي إِذَا اللَّيْلُ هَدَا
٢ . إِنْ كَانَ فِرَاقُنَا مَعَ الصُّبْحِ بَدَا   لاَ أَسْفَرَ بَعْدَ ذَاكَ صُبْحٌ أَبَدَا

يَا حَدِيَ

١ . يَا حَادِيَ قِفْ بِي سَاعَةً فِي الرَّبْعِ   كَيْ أَسْمَعَ أَوْ أَرَى ظِبَاءَ الجِزْعِ
٢ . إِنْ لَمْ أَرَهُمْ أَوْ أَسْتَمِعْ ذِكْرَهُمْ   لاَ حَاجَةَ لِي بِنَاظِرِي وَالسَّمْعِ

---

142. Littéralement : ma vie sauvage, c'est-à-dire la vie sans compagnons, dans l'état de nature.

143. Littéralement : « lorsque la nuit a installé le calme. » Cette image serait inhabituelle, car la nuit obscure est généralement synonyme du trouble et de l'angoisse de l'esseulement, s'il ne fallait entendre le mot ici au simple sens physique de la nuit qui recouvre la terre et est propice au sommeil.

144. La nuit, on peut se faire illusion, car on ne voit rien. Mais le matin, la lumière éclaire tout, et empêche de garder quelque illusion que ce soit. L'amoureux a connu l'union dans le calme de la nuit et la complicité des ténèbres, ou du moins a cru la connaître, car la nuit est synonyme d'obscurité et de ténèbres, donc d'absence de connaissance. Mais le matin, l'absence d'union avec le Bien-Aimé est apparue clairement, en d'autres termes, il ne pouvait plus se bercer d'illusions.

145. أَسْفَرَ ici a le sens de "se dévoiler, apparaître". La fin du vers est en quelque sorte incantatoire : plût au ciel que : j'ai été si déçu, que vraiment je ne veux plus revoir ce que j'ai connu là. On relèvera la force de l'image : habituellement, c'est la lumière du jour, ou du soleil, qui éclaire les choses et donc permet à l'homme de les découvrir, et partant, de les connaître. Mais ici, c'est l'inverse : c'est au contraire la lumière du jour qui révèle l'inconnaissance, qui met à nu la vacuité.

146. حَادي indique le conducteur de chameaux qui conduit ses bêtes par des chants. Būrīnī explique qu'Ibn al-Fāriḍ entend par là la réalité muḥammadienne qui, par sa

JUSQUES À QUAND, COMBIEN DOIS-JE ATTENDRE ?

1. Que puis-je faire ? J'ai si peu de nouvelles [du Bien-Aimé] [135].
   Voyez quel est mon malheur ! Jusques à quand, combien dois-je attendre ?

2. Dieu sait ce que je supporte, combien je dissimule [ma souffrance], combien je prends [mon mal] en patience !
   Ma vie viendra à son terme sans que mon souhait soit réalisé [136].

CE N'EST PAS CELA QUE J'ESPÉRAIS

1. Mon messager est parti, et comme il est parti, il est revenu [137].
   Au nom de Dieu, quand avez-vous enfreint le pacte, quand donc [138] ?

2. Ce n'est pas cela que j'attendais de vous, ce n'est pas cela que j'espérais [139],
   Il a obtenu satisfaction[140], celui qui se réjouit de mon malheur [141].

---

137. C'est-à-dire : sans aucun résultat. Dans la tradition de l'amour courtois, on envoie souvent à la bien-aimée un messager. Il est revenu sans apporter la réponse attendue. Quand donc avez-vous rompu le pacte ?

138. Il s'agit du pacte entre lui et le Bien-Aimé, et le sens de la phrase est que le Bien-Aimé n'a jamais appliqué le pacte, c'est-à-dire qu'il a été totalement infidèle à ses engagements. La répétition de مَتَى a valeur d'insistance, et le sens est que le pacte a été violé.

139. Littéralement : « ce n'est pas cela ma pensée à votre égard, ce n'est pas cela mon espoir. »

140. أَدْرَكَ est à prendre ici au sens d'obtenir ce qu'on veut, et سُؤْلٌ a le sens de ce qui est désiré, la chose que l'on demande.

141. Le verbe شَمِتَ signifie : "se réjouir du malheur d'autrui". L'auteur décrit ici l'âme qui incline vers le mal, autrement dit, qui est sous l'influence du démon. Car le message qu'il envoie, c'est son propre esprit, mais sans succès : il ne récolte qu'avanies, c'est le mal qui triomphe.

إِلَى مَتَى وَكَمْ أَنْتَظِرُ

١ . مَا أَصْنَعُ قَدْ أَبْطَا عَلَيَّ الخَبَرُ — وَيْلاَهُ إِلَى مَتَى وَكَمْ أَنْتَظِرُ

٢ . كَمْ أَحْمِلُ كَمْ أَكْتُمُ كَمْ أَصْطَبِرُ — يُقْضَى أَجَلِي وَلَيْسَ يُقْضَى وَطَرُ

وَلاَ ذَا أَمَلِي

١ . قَدْ رَاحَ رَسُولِي وَكَمَا رَاحَ أَتَى — بِاللَّهِ مَتَى نَقَضْتُمُ العَهْدَ مَتَى

٢ . مَا ذَا ظَنِّي بِكُمْ وَلاَ ذَا أَمَلِي — قَدْ أَدْرَكَ فِيَّ سُؤْلَهُ مَنْ شَمِتَا

---

135. Littéralement : "la nouvelle est lente à mon encontre". Il s'agit de l'annonce qu'il attend, à savoir celle de l'avènement du Bien-Aimé, et il la trouve bien longue à venir. Būrīnī laisse à penser que ce temps serait encore bien plus long qu'on ne l'imagine, et pourrait bien aller de sa mort jusqu'au jour de la Résurrection : il cite en effet les dix signes qui sont réputés précéder le jour de la Résurrection, selon Q., LXXXI, 1-14 : «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (١) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (٢) وَإِذَا الجِبَالُ سُيِّرَتْ (٣) وَإِذَا العِشَارُ عُطِّلَتْ (٤) وَإِذَا الوُحُوشُ حُشِرَتْ (٥) وَإِذَا البِحَارُ سُجِّرَتْ (٦) وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (٧) وَإِذَا المَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (٨) بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ (٩) وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (١٠) وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (١١) وَإِذَا الجَحِيمُ سُعِّرَتْ (١٢) وَإِذَا الجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (١٣) عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ (١٤)» : « Lorsque le soleil sera décroché, lorsque les étoiles seront obscurcies, lorsque les montagnes se mettront en marche, lorsque les chamelles en gésine seront négligées, lorsque les bêtes sauvages seront rassemblées, lorsque les mers bouillonneront, lorsque les âmes seront rangées par groupes, lorsqu'on demandera à la fille enterrée vivante pour quelle faute elle a été tuée, lorsque les pages seront déployées, lorsque le ciel sera déplacé, lorsque la fournaise sera attisée, lorsque le paradis sera rapproché, chaque âme saura ce qu'elle doit présenter. »

136. On relèvera le *ǧinās* entre le premier يُقْضَى, dont le sujet est أَجَلِي, ce dernier mot ayant le sens de "fin de la vie, trépas", et le verbe ayant ici le sens de "finir, se terminer", et le second يُقْضَى, qui a le sens de "se réaliser", son sujet étant وَطَرُ, littéralement : "affaire", c'est-à-dire : mon affaire ne s'est pas faite, ce que je voulais ne s'est pas réalisé.

QU'ONT FAIT DE MOI TES REGARDS ?

1. Si, après ma mort, celui que j'aime rend visite à ma tombe [126],
   Je lui dis : "Me voici !" [127], lui parlant à haute voix [128].
2. Mais je dis en secret : qu'ont fait de moi tes regards ?
   Ce n'est nullement pour me plaindre [129].

QUAND DONC CETTE UNION ÉCHERRA-T-ELLE ?

1. Comment se fait-il qu'à cause de toi, de longanime [130] je suis devenu volage [131] ?
   Dieu m'en est témoin, tu as détruit en moi toute patience [132].
2. Par Dieu, quand donc cette union [133] écherra-t-elle, quand donc ?
   Quel bonheur, pour un amoureux, que tu t'unisses à lui, quel bonheur [134] !

---

131. طَيْش , de طَاشَ (i), signifie la légèreté, l'inconstance, le caractère volage. Il faut comprendre que tant qu'il n'aimait pas, ou bien il était digne, compassé en quelque sorte, ce qui fait qu'à partir du moment où il a aimé le Bien-Aimé (فيك étant à comprendre au sens de : à cause de toi), son attitude a changé du tout au tout, et il est devenu léger et inconstant, ou bien il était calme et plein de patience, et il est devenu léger et inconstant. Il y a naturellement opposition entre les deux attitudes. Le sens serait : "je me demande comment, à cause de toi, ma dignité (ma longanimité) est devenue légèreté (inconstance)". Je préfère la deuxième interprétation à cause du صَبْرِي du deuxième hémistiche.

132. Littéralement : « tu as mis en fuite l'armée de ma patience. »

133. Cette union avec toi, la bien-aimée, que je désire tant.

134. On peut aussi considérer qu'il y a un *ǧinās* entre le premier et le deuxième عَيْش . Le premier dans le sens de : "Quelle belle vie !", le second qui serait un تَرْخيم de ʻĀiṣa et qui se traduirait : "Ô ʻĀiṣa".

يَا تُرَى مَا صَنَعَتْ أَلْحَاظُكَ بِي

١ . إِنْ مُتُّ وَزَارَ تُرْبَتِي مَنْ أَهْوَى   لَبَّيْتُ مُنَاجِيًا بِغَيْرِ النَّجْوَى

٢ . فِي السِرِّ أَقُولُ يَا تُرَى مَا صَنَعَتْ   أَلْحَاظُكَ بِي وَلَيْسَ هذَا شَكْوَى

مَتَى يَكُونُ ذَا الوَصْلُ

١ . مَا بَالُ وَقَارِي فِيكَ قَدْ أَصْبَحَ طَيْشْ   وَاللّه لَقَدْ هَزَمْتِ مِنْ صَبْرِيَ جَيْشْ

٢ . بِاللّهِ مَتَى يَكُونُ ذَا الوَصْلُ مَتَى   يَا عَيْشَ مُحِبٍّ تَصِلِيهِ يَا عَيْشْ

---

126. Būrīnī note que la visite de l'Aimé à la tombe de celui ou de celle qu'il aime après la mort de celui-ci ou de celle-ci est un thème classique en poésie.

127. Ceci fait allusion à la formule que prononcent les pèlerins arrivant à la Ka'ba : لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْك .

128. النَّجْوَى , de نَجَا (u), est le fait de dire quelque chose en secret. Quand le Bien-Aimé visite la tombe de l'amoureux, celui-ci répond en quelque sorte à sa salutation, et sa réponse n'est pas un chuchotement, mais une quasi-proclamation, que tout le monde peut entendre, de sa fidélité extrême, puisque jusque dans la tombe il proteste que sa vie est acquise au Bien-Aimé. En réalité, par "tombe", il ne faut pas seulement comprendre ici la sépulture après la mort, mais aussi cet état de "mort vivant" qui est celui de l'amoureux dédaigné par l'aimé.

129. Il y a en quelque sorte deux niveaux de réponse à la visite du Bien-Aimé. Le premier hémistiche donne la première réponse, qui est une réponse à la salutation du visiteur, comme on répond à tout visiteur qui arrive. Le deuxième hémistiche donne une réponse plus personnelle, plus intime, c'est alors le cœur qui parle : si je suis dans la tombe, c'est parce que tes regards ont décoché dans mon cœur les traits de leurs flèches et m'ont blessé à mort. Mais c'est là une confidence, non une plainte, car, en quelque sorte, je ne regrette aucunement d'être mort d'avoir aimé.

130. Le mot وَقَارِي , du verbe وَقَرَ (i), peut être pris en deux sens : ma dignité, ma gravité, ou encore : ma patience, ma longanimité.

JE L'AIME SVELTE

1. Je l'aime svelte et à la croupe lourde [118],
Comme la lune en son plein, sa beauté surpasse toute description.

2. Qu'il est beau, l'accroche-cœur en forme de *wāw* de sa tempe, lorsqu'il paraît !
Ô Seigneur, puisse ce *wāw* être celui de la tendresse [119] !

VOICI VENU VOTRE TEMPS, Ô MES LARMES !

1. Ô mes amis, jusques à quand votre injuste calomnie [120], ô mes amis [121] ?
Il n'est point de sommeil pour les yeux [122] de l'homme affligé, aucun sommeil.

2. La passion m'a dévoré [123], qui donc me portera secours [124] ?
Voici venu votre temps, ô mes larmes, c'est aujourd'hui, et non demain [125].

---

122. Littéralement : pour l'œil.

123. Le verbe بَرَّحَ a un sens très fort : affliger, anéantir quelqu'un de souffrance.

124. Quatrième forme de سَعَفَ (a) dans le sens de "secourir, assister quelqu'un". Littéralement : je cherche quelqu'un qui me secoure.

125. Comme dans le vers précédent, la répétition de اليَوْمَ a valeur d'insistance. C'est actuellement le temps des pleurs, et on peut interpréter la répétition de اليَوْمَ dans le sens de : "hâte-toi !" En réalité, les pleurs soulagent en allégeant la tristesse et en évacuant du cœur quelque peu de la brûlure de la passion, comme le fait remarquer Būrīnī. En quelque sorte, les pleurs sont le seul remède à la dévastation de la passion dans son cœur.

أَهْوَاهُ مُهَفْهَفًا

١ . أَهْوَاهُ مُهَفْهَفًا ثَقِيلَ الرِّدْفِ كَالبَدْرِ يَجِلُّ حُسْنُهُ عَنْ وَصْفِ
٢ . مَا أَحْسَنَ وَاوَ صُدْغِهِ حِينَ بَدَتْ يَا رَبِّ عَسَى تَكُونُ وَاوَ العَطْفِ

ذَا وَقْتُكَ يَا دَمْعِي

١ . يَا قَوْمِ إِلَى كَمْ ذَا التَّجَنِّي يَا قَوْمْ لاَ نَوْمَ لِمُقْلَةِ المُعَنَّى لاَ نَوْمْ
٢ . قَدْ بَرَّحَ بِي الوَجْدُ فَمَنْ يُسْعِفُنِي ذَا وَقْتُكَ يَا دَمْعِي فَاليَوْمَ اليَوْمْ

---

118. Les poètes arabes célèbrent la beauté des femmes à la taille mince mais au postérieur développé. Le mot رِدْفٌ désigne la croupe chez l'animal, le postérieur chez l'être humain. Le verbe هَفْهَفَ signifie être grand et mince. Le jeune homme مُهَفْهَف est celui qui a une taille svelte et élancée.

119. Il y a ici un jeu de mots : le *wāw* est aussi celui de la conjonction, et l'auteur joue sur les deux significations : le *wāw* de la conjonction et le *wāw* de la tendresse (qu'exprime l'accroche-cœur en forme de *wāw*, c'est-à-dire de boucle).

120. التَّجَنِّي , *maṣdar* de cinquième forme de جَنَى (i), indique le fait d'accuser faussement quelqu'un d'un crime qu'il n'a pas commis.

121. La répétition de يَا قَوْمْ a valeur d'insistance, comme, dans le deuxième hémistiche, la répétition de لاَ نَوْمْ . On notera de plus le parallélisme de structure et d'euphonie des deux hémistiches.

MES YEUX ONT ÉTÉ COMBLÉS DE JOIE

1. Mes yeux, grâce au spectre d'un visiteur à sa semblance [110],
Ont été comblés de joie ; à celui qui l'a envoyé, je fais don de ma vie [111].

2. Mon cœur l'a unifié [112], mon regard ne lui a rien trouvé de semblable [113],
Et dans sa beauté, il l'a exalté [114].

Ô TOI QUI DONNES LA VIE À MON ÂME

1. Ô toi qui donnes la vie à mon âme et qui la fais périr [115],
Puisses-tu soulager la plainte de mon mal d'amour [116] !

2. Un œil te voit-il, il est au comble de l'honneur,
Un esprit découvre-t-il ton amour, comme il devient subtil [117] !

Dieu est dit, dans plusieurs passages du Coran, « Celui qui fait vivre et qui fait mourir. » Cf. par exemple Q., X, 56 : « هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » : « C'est lui qui fait vivre et qui fait mourir, et à lui vous retournerez. »

116. On pourrait traduire littéralement : « la plainte de ma passion, je souhaite que tu la découvres. » Le verbe كَشَفَ, dont le sens initial est "dévoiler", est à prendre ici au sens de "soulager", ou encore, "exaucer". Būrīnī interprète le mot كَلَف dans le sens de "peine intense".

117. « Un œil qui te voit, quel honneur pour lui ! / Un esprit qui connaît ton amour, quelle subtilité pour lui ! » Par "esprit qui connaît ton amour", il faut comprendre : un esprit qui t'aime.

عَيْنِي قَرَّتْ فَرَحًا

١ . عَيْنِي بِخَيَالِ زَائِرٍ مُشْبِهَهُ قَرَّتْ فَرَحًا فَدَيْتُ مَنْ وَجَّهَهُ
٢ . قَدْ وَحَّدَهُ قَلْبِي وَمَا شَبَّهَهُ طَرْفِي فَلِذَا فِي حُسْنِهِ نَزَّهَهُ

يَا مُحْيِيَ مُهْجَتِي

١ . يَا مُحْيِيَ مُهْجَتِي وَيَا مُتْلِفَهَا شَكْوَى كَلَفِي عَسَاكَ أَنْ تَكْشِفَهَا
٢ . عَيْنٌ نَظَرَتْ إِلَيْكَ مَا أَشْرَفَهَا رُوحٌ عَرَفَتْ هَوَاكَ مَا أَلْطَفَهَا

---

110. Littéralement : « un visiteur qui lui ressemble. » Le pronom ه se rapporte au faon, mais celui qui ressemble au spectre, c'est moi, tellement je suis devenu comme un spectre, sans consistance, maigre, émacié.

111. C'est-à-dire à celui qui a envoyé ce spectre, autrement dit, au Bien-Aimé.

112. Comme le croyant "unifie" Dieu, c'est-à-dire, ne lui trouve pas de semblable. Ce qui veut dire ici : je n'en aime aucun autre (parce qu'il n'est aucun autre d'aimable comme lui).

113. Ce vers a un très riche contenu théologique : il s'insurge contre les "associateurs", les anthropomorphistes, c'est-à-dire ceux qui associent à Dieu des semblables.

114. Dieu seul mérite d'être glorifié.

115. On notera l'opposition des deux termes. Le fait de vivifier l'âme indique l'union avec le Bien-Aimé, le fait de la faire mourir signifie l'esseulement. On rappellera que

TOUTE CONSOLATION POUR MOI EST MORTE

1. Mes larmes [103] ne laissent aucun doute sur l'état où je suis [104],
Mes désirs sont vivants, toute consolation pour moi est morte,

2. Ô toi [105] qui, en t'éloignant, a abrogé la promesse [de la rencontre], et qui t'en es allé,
Emplis-moi de joie en me laissant espérer l'assurance d'une autre visite [106].

JE NE LUI EN VEUX PAS

1. À mon point de vue, c'est par l'image que donne de lui le blâme, ô mes amis [107],
Que celui qui critique, et il est semblable en cela à celui qui trouve des excuses, a conduit vers moi celui que j'aime [108].

2. Je ne lui en veux pas, si dans mes rêves il ne m'a pas rendu visite,
Car l'ouïe voit ce que le spectre du sommeil ne saurait montrer [109].

---

quelque chose, car elle permet d'espérer, et c'est bien tout ce à quoi peut prétendre l'amoureux, il le sait par expérience. Il s'agit évidemment, dans l'idée de visite, du dévoilement.

107. Ou : « ô mon peuple. » Il s'agit de la cohorte des amoureux.

108. Quand on blâme quelqu'un, les blâmes donnent de celui-ci une image. Ainsi, les blâmeurs ont réussi à me donner du Bien-Aimé une image : celle de leurs blâmes. C'est cette image qui est maintenant présente à mon esprit.

109. Il y a une autre lecture possible : مَا لا يَرَى طَيْفُ النَّوْمِ : "ce que le "spectre du sommeil" ne voit pas".

مَيِّتَ السُّلْوَان

١ . أَصْبَحْتُ وَشَأْنِي مُعْرِبٌ عَنْ شَانِي   حَيَّ الأَشْوَاقِ مَيِّتَ السُّلْوَانِ

٢ . يَا مَنْ نَسَخَ الوَعْدَ بِهَجْرٍ وَنَأَى   فَرِّحْ أَمَلِي بِوَعْدِ زَوْرٍ ثَانِي

لاَ أَعْتِبُهُ

١ . العَاذِلُ كَالعَاذِرِ عِنْدِي يَا قَوْمِ   أَهْدَى لِيَ مَنْ أَهْوَاهُ فِي طَيْفِ اللَّوْمِ

٢ . لاَ أَعْتِبُهُ إِنْ لَمْ يَزُرْ فِي حُلُمِي   فَالسَّمْعُ يَرَى مَا لاَ يُرِي طَيْفُ النَّوْمِ

---

103. On notera le *ǧinās* entre le premier شَـأْنِـي , qui signifie "mes glandes lacrymales", c'est-à-dire l'endroit dans l'œil d'où coulent les larmes, et le second شَأْنِي (orthographié ici شَانِي) : "mon état, ma situation". مُعْرِبٌ , de أَعْرَبَ , signifie ce qui traduit clairement, ce qui exprime clairement.

104. Il faudrait traduire littéralement : je suis devenu, et donner à أَصْبَحْتُ , comme attributs, حَيَّ et مَيِّتَ : je suis devenu vivant de désirs, mort de consolation.

105. Il s'adresse au Bien-Aimé. Les deux mots نَأَى et هَجْر ont des sens voisins et constituent comme une redondance. D'après Būrīnī, le Bien-Aimé a quitté les demeures des amoureux.

106. Il faut noter qu'il se contente d'espérer, non une deuxième visite, puisque la précédente n'a pas eu lieu, mais seulement la promesse d'une visite. Le Bien-Aimé est inconstant, et il n'est pas toujours fidèle à ses promesses. Mais la promesse est déjà

IL S'EST CONSUMÉ DE PASSION POUR UN FAON

1. Qui peut venir au secours d'un homme éploré qui s'est consumé de passion [94] pour un faon ?
   Obtient-il de le [95] revoir ? Le voilà qui revit.
2. Cet homme en mal d'amour, n'aura jamais avec lui de répit [96],
   Il n'a cessé, depuis qu'il est né, de supporter de lui mille avanies [97].

J'AI IMPOSÉ À MON CŒUR L'INSUPPORTABLE

1. À son sujet [98], j'ai imposé à mon cœur l'insupportable [99],
   Jusqu'à ce que sa bienveillance soit désespérée de mon affliction [100].
2. Je n'ai cessé, dans son amour, de lui trouver des excuses [101],
   Au point que le blâmeur s'est mis [102] à l'aimer avec moi.

---

99. Littéralement : « j'ai chargé mon cœur de ce qu'il (mon cœur) ne peut contenir », que j'interprète dans le sens qu'il s'est chargé de ce qu'il ne peut supporter.

100. Dans le mot جَزَع , il y a aussi une nuance de crainte.

101. L'emploi de أَقَامَ avec عُذْرِي indique qu'il s'agit d'excuses qu'on ne peut récuser.

102. رَجَعَ a ici le sens de صَارَ .

ذَابَ وَجْدًا بِرَشَا

١ . يَا مَنْ لِكَئِيبٍ ذَابَ وَجْدًا بِرَشَا   لَوْ فَازَ بِنَظْرَةٍ إِلَيْهِ انْتَعَشَا
٢ . هَيْهَاتَ يَنَالُ رَاحَةً مِنْهُ شَجٍ   مَا زَالَ مُعَثَّرًا بِهِ مُنْذُ نَشَا

كَلَّفْتُ فُؤَادِي مَا لَمْ يَسَعِ

١ . كَلَّفْتُ فُؤَادِي فِيهِ مَا لَمْ يَسَعِ   حَتَّى يَئِسَتْ رَأْفَتُهُ مِنْ جَزَعِي
٢ . مَا زِلْتُ أُقِيمُ فِي هَوَاهُ عُذْرِي   حَتَّى رَجَعَ العَاذِلُ يَهْوَاهُ مَعِي

---

94. Littéralement : « qui a fondu. » Dans le mot وَجْد , il y a une notion à la fois de passion et de tristesse.

95. Le pronom ه de إليه se rapporte au faon.

96. Si, littéralement, il est impossible à un homme triste (de شَجِي) d'obtenir un repos du faon, c'est que la passion est sans rémission.

97. Littéralement : « il n'a cessé de trébucher (عثر (u)) devant lui. »

98. فيه : le pronom se rapporte au faon.

À QUAND L'UNION,
SI JE MEURS DE TRISTESSE ?

1. Je suis épris d'un faon, de son amour le cœur se nourrit [87],
   Tout ce qu'il fait est admirable, fût-ce en faisant souffrir [88].
2. Point ne puis oublier ce que je lui ai dit : à quand l'union,
   Monseigneur, si je meurs de tristesse ? Il m'a répondu : alors [89].

MON ŒIL, DE SON REGARD,
A BLESSÉ SA JOUE

1. Mon œil, de son regard, a blessé sa joue,
   Tant elle est fine [90], vois comme en est belle la trace [91].
2. À peine lui ai-je fait de mal en cueillant la rose de la pudeur [92],
   C'était pour que tu voies comment se fendit la lune [93].

---

92. On notera le *ğinās* entre أَجْنِ , de جَنَى (i), dans le sens de "commettre un crime, une injustice", et جَنَيْتُ , du même verbe, dans le sens de "cueillir".

93. Le sens est : je ne l'ai guère blessé, j'ai respecté sa pudeur, mais je l'ai cependant un peu blessé, de la même manière que s'est faite la séparation de la lune en deux parties. En d'autres termes, si je lui ai fait du mal "en cueillant la rose de la pudeur", c'est-à-dire en le faisant souffrir dans cette pudeur qui lui vient de son extrême timidité, c'est pour montrer comment la lune se divise. Ceci fait allusion à un miracle attribué au prophète : le prophète regardait la lune, et celle-ci se divisa en deux parties. La division de la lune en deux parties est aussi l'un des signes annonçant la fin du monde. Cf. Q., LIV, 1 : «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ القَمَرُ» : « l'heure approche et la lune se fend. »

الوَصْلُ مَتَى إِذَا مُتَّ أَسًى

١ . أَهْوَى رَشَأً هَوَاهُ لِلْقَلْبِ غِذَا مَا أَحْسَنَ فِعْلَهُ وَلَوْ كَانَ أَذَى

٢ . لَمْ أَنْسَ وَقَدْ قُلْتُ لَهُ الوَصْلُ مَتَى مَوْلاَيَ إِذَا مُتَّ أَسًى قَالَ إِذَا

عَيْنِي جَرَحَتْ وَجْنَتَهُ بِالنَّظَرِ

١ . عَيْنِي جَرَحَتْ وَجْنَتَهُ بِالنَّظَرِ مِنْ رِقَّتِهَا فَانْظُرْ لِحُسْنِ الأَثَرِ

٢ . لَمْ أَجْنِ وَقَدْ جَنَيْتُ وَرْدَ الخَفَرِ إِلاَّ لِتَرَى كَيْفَ انْشِقَاقُ القَمَرِ

---

87. Littéralement : « son amour est pour le cœur une nourriture. »

88. « Quand bien même ce serait un mal » (de أذِيَ (a) "causer un dommage, faire du mal, léser").

89. C'est-à-dire : c'est quand tu mourras de tristesse que tu connaîtras l'union.

90. Littéralement : « du fait de sa finesse » : c'est parce que sa joue est très fine que mon œil l'a blessée de son regard, ou : sa joue est tellement fine qu'un simple regard de mon œil la blesse. Būrīnī interprète cette "blessure" comme la rougeur issue de la timidité de l'Aimé, et naturellement, cette rougeur qui lui gagne les joues lorsque l'amoureux le regarde ajoute encore à son charme.

91. الأَثَر , "la trace", se rapporte à la trace de la blessure, c'est-à-dire à la rougeur qui a envahi la joue. Būrīnī adopte ici la lecture : فَانْظُرْ . Mais une autre variante existe : فَاعْجَبْ , et on traduirait alors : « Mon œil, de son regard, a blessé [sa joue] / Tant elle est fine. Émerveille-toi de la beauté de sa trace. »

Ô NUIT DE L'UNION

1. [76] Ô nuit de l'union, dont l'aurore ne s'est pas levée [77],
Car depuis le début, je l'ai bue [78] dans ma coupe,

2. Lorsqu'elle s'est raccourcie [79], elle s'est allongée [80], et quelles délices ce fut de rencontrer une beauté [81] !
Dans son amour, les épreuves me sont des privilèges [82].

QU'ELLE FUT DOUCE, LA NUIT QUE NOUS AVONS PASSÉE ENSEMBLE !

1. Qu'elle fut douce, la nuit que nous avons passée ensemble dans le même manteau [83],
Tandis que dans l'étreinte, sa joue se collait à la mienne [84],

2. Au point de transpirer [85] d'une sueur
Qui m'était parfum de rose ! Tel était mon lot avec lui [86].

---

83. البُرْد est le manteau, ou le vêtement de laine, que portaient les mystiques. Porter la *burda* signifie d'ailleurs être agréé comme mystique. Ce vêtement est le symbole de l'union, et ce vers pourrait se traduire : « Qu'il fut beau ce moment où le Bien-Aimé s'est révélé à moi et où, contemplant sa Face, j'oubliai tout le reste ! »

84. Il s'agit toujours de l'extinction du mystique dans l'union à Dieu. Il est rare cependant que l'on trouve chez Ibn al-Fāriḍ une image aussi "réaliste" pour exprimer le paroxysme de l'extase.

85. Le sujet de رَشَحَتْ (littéralement : "suinter") est toujours la joue.

86. La sueur qui coule du visage du Bien-Aimé ne cesse d'être pour lui comme de l'eau de rose, ce parfum bien connu en Orient, obtenu par décoction des pétales de rose. La symbolique des parfums est importante chez les mystiques, et préfigure le bonheur du paradis. Būrīnī cite des vers où la même image est reprise, mais où il s'agit de rosée. نَصيبي منْهُ me semble devoir être pris ici dans son sens commun : ma part avec lui, ce qu'il m'était donné de connaître avec lui. Būrīnī propose une autre hypothèse, que je ne trouve pas pertinente, où le mot serait le nom d'une ville connue en Égypte.

يَا لَيْلَةَ وَصْلٍ

١ . يَا لَيْلَةَ وَصْلٍ صُبْحُهَا لَمْ يَلُحِ مِنْ أَوَّلِهَا شَرِبْتُهُ فِي قَدَحِي

٢ . لَمَّا قَصُرَتْ طَالَتْ وَطَابَتْ بِلِقَا بَدْرٍ مِحَنِي فِي حُبِّهِ مِنْ مِنَحِي

مَا أَطْيَبَ مَا بِتْنَا مَعًا

١ . مَا أَطْيَبَ مَا بِتْنَا مَعًا فِي بُرْدِ إِذْ لاَصَقَ خَدُّهُ اعْتِنَاقًا خَدِّي

٢ . حَتَّى رَشَحَتْ مِنْ عَرَقٍ وَجْنَتُهُ لاَ زَالَ نَصِيبِي مِنْهُ مَاءَ الوَرْدِ

---

76. Ces vers, dans leurs structures, évoquent les *muwaššaḥāt* de la poésie andalouse.

77. Būrīnī fait remarquer que l'habitude des amoureux est de décrire les nuits d'union comme courtes et les nuits d'esseulement comme longues. 'Umar b. al-Fāriḍ fait intervenir ici une autre image : la nuit de l'union, le matin n'est pas paru (لاح , dans le sens de ظهر). L'auteur met en parallèle l'image du soleil et celle du vin. Quand il boit le vin à la coupe, c'est comme s'il buvait le soleil (le vin vermeil miroite). La nuit où il a connu l'union avec le Bien-Aimé (c'est-à-dire le moment où il a contemplé la face divine), il n'a cessé de boire le soleil à la coupe, et c'est pourquoi ensuite le soleil ne s'est pas levé, le matin n'est pas paru : par comparaison avec ce qu'il venait de connaître, il n'était plus pour lui ni matin, ni soleil. Nābulusī indique qu'il y a ici une allusion à la nuit du *qadar*, qui est considérée comme la nuit la plus sacrée.

78. Le pronom ه de شَرِبْتُهُ se rapporte à صُبْح .

79. Parce que les nuits d'union paraissent courtes : c'est ici l'image classique.

80. Elle s'est allongée en valeur. On notera l'opposition entre قَصُرَتْ et طَالَتْ et le *ǧinās nāqis* entre طالَتْ et طابَتْ .

81. Littéralement : « elle est devenue délicieuse (طَابَتْ) par la rencontre d'une beauté (بَدْرٍ : "pleine lune", expression métaphorique de la beauté). »

82. On notera le *ǧinās* entre مِحَنِي , où مِحَن est le pluriel de مِحْنَة dans le sens de "souffrance, épreuve, peine, affliction", et مِنَحِي , où مِنَح est le pluriel de مِنْحَة dans le sens de "don".

MON ÂME S'EST CONSUMÉE AU FEU DU DÉSIR

1. Mon esprit désire te rencontrer [68], ô souhait de mon âme,
   Je ne sais que faire [69], je suis sans moyens.
2. Mon âme s'est consumée [70] au feu du désir et de la passion [71].
   Ce qu'elle a subi [72] dans l'amour, c'est pour ta satisfaction.

J'AIME UN FAON

1. J'aime un faon qui m'a submergé de tristesse [73].
   Depuis qu'elle l'a vu [74], la patience m'a quitté.
2. J'ai proclamé, en contemplant sa forme :
   Gloire à toi, tu ne l'as pas créé en vain [75].

---

73. Littéralement : « il m'a envoyé toute la tristesse », c'est-à-dire que toute la tristesse qui est en moi vient de lui.

74. Il y a deux lectures possibles de ce vers : ou bien : « depuis que ma patience l'a vu (عاينه), elle n'a pas cessé. » Ou bien : « depuis que ma patience l'a vu, elle a disparu. » Būrīnī lit : elle n'a pas cessé, c'est-à-dire qu'elle n'a pas cessé d'être mise à l'épreuve. Mais on peut aussi comprendre : elle a disparu, c'est-à-dire : je n'ai plus de patience, je veux m'unir à lui sans attendre. Je crois cette dernière lecture pertinente, encore que les deux sens ne diffèrent pas fondamentalement l'un de l'autre.

75. Il s'agit ici d'une réminiscence de Q., III, 191 : « ... رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ ... » : « ... Notre Seigneur ! Tu n'as pas créé tout ceci en vain, gloire à toi !... »
On notera le *ǧinās maqlūb* entre بَعَثَا , de بَعَثَ ,"envoyer", et عَبَثًا dans le sens de : "sans utilité", le verbe عَبَثَ (a) signifiant "jouer de façon frivole".

وَالنَّفْسُ لَقَدْ ذَابَتْ غَرَامًا

١ . رُوحِي لِلِقَاكَ يَا مُنَاهَا اشْتَاقَتْ   وَالأَرْضُ عَلَيَّ كَاحْتِيَالِي ضَاقَتْ
٢ . وَالنَّفْسُ لَقَدْ ذَابَتْ غَرَامًا وَجَوًى   فِي جَنْبِ رِضَاكَ فِي الهَوَى مَا لاَقَتْ

أَهْوَى رَشَأً

١ . أَهْوَى رَشَأً كُلَّ الأَسَى لِي بَعَثَا   مُذْ عَايَنَهُ تَصَبُّرِي مَا لَبِثَا
٢ . نَادَيْتُ وَقَدْ فَكَّرْتُ فِي خِلْقَتِهِ   سُبْحَانَكَ مَا خَلَقْتَ هذَا عَبَثَا

---

68. روح est le sujet de اشْتَاقَتْ , et je rapporte le pronom ها à روح , mais il pourrait aussi se rapporter à نَفْس , littéralement : « mon esprit désire ta rencontre, ô son souhait ! »

69. Littéralement : « je ne sais où aller sur la terre. » Nābulusī explique que la terre est étroite par rapport aux sensations comme le savoir-faire est étroit par rapport à la raison, ce qui constitue une étroitesse totale tant pour l'apparent que pour le caché, et ceci du fait de son désir de la présence de l'Aimé. Ou, en d'autres termes : son désir est si absolu, que la terre elle-même lui semble trop petite pour le contenir.

70. Littéralement : « a fondu. »

71. Certains manuscrits, au lieu de جَوًى , proposent أَسًى : "de tristesse". C'est la lecture de Būrīnī.

72. Dans ما لاقَتْ , le ما est relatif, et c'est نَفْس qui est le sujet de لاقَتْ .

C'EST DE TOI QUE JE SUIS OCCUPÉ

1. Ce n'est pas pour chercher [58] l'hospitalité [59] comme hôte que je suis venu à Minā [60],
   C'est de toi que je suis occupé, j'en oublie de descendre à Ḫayf [61].
2. L'union avec toi, même quand elle est réelle [62], ne me suffit pas [63],
   De grâce, ne me parle même pas de fantôme irréel [64].

TU HABITES MES ENTRAILLES

1. Du moment que tu habites mes entrailles, je ne crains pas [65]
   Qu'un seul de mes amis s'éloigne [66].
2. Les hommes sont de deux sortes : il en est une dont je suis épris,
   L'autre, je ne l'inclus pas au nombre des êtres vivants [67].

---

me suffit pas, à plus forte raison ne saurais-je me satisfaire de l'union supposée avec un fantôme irréel, ne m'en parle même pas. Certains manuscrits ont le mot خَيال à la place de مُحال : un fantôme imaginé, ou un fantôme absurde, irréel.

65. On notera le *ǧinās* entre أَخْشَ , de خَشِيَ , "craindre", et أَحْشَائِي , "mes entrailles". Le discours s'adresse au Bien-Aimé.

66. Le second hémistiche est subordonné au premier : « je ne crains pas que chaque ami devienne éloigné de moi. » عَنِّي est à rapporter à نَائِي . Le vers peut avoir deux sens : ou bien ses amis, c'est-à-dire les autres amoureux, ceux qui suivent la même voie que lui, ne le quittent pas en effet parce qu'ils voient qu'il est possédé par le Bien-Aimé, et cela les attire, car c'est aussi ce qu'ils désirent pour eux-mêmes. Ou bien ses amis le quittent, mais cela est désormais pour lui sans importance, il n'y prête guère d'attention, car il a bien mieux : l'intimité avec l'Aimé.

67. Ce qui revient à dire : pour moi, ils n'existent pas.

عِنْدِي بِكَ شُغْلٌ

١ . مَا جِئْتُ مِنًى أَبْغِي قِرًى كَالضَّيْفِ عِنْدِي بِكَ شُغْلٌ عَنْ نُزُولِ الخَيْفِ

٢ . وَالوَصْلُ يَقِينًا مِنْكَ ما يُقْنِعُنِي هَيْهَاتَ فَدَعْنِي مِنْ مُحَالِ الطَّيْفِ

وَأَنْتَ سَاكِنٌ أَحْشَائِي

١ . لَمْ أَخْشَ وَأَنْتَ سَاكِنٌ أَحْشَائِي أَنْ أَصْبَحَ عَنِّي كُلُّ خِلٍّ نَائِي

٢ . فَالنَّاسُ اثْنَانِ وَاحِدٌ أَعْشَقُهُ وَالآخَرُ لَمْ أَحْسِبْهُ فِي الأَحْيَاءِ

---

58. بَغَى (i) ici dans le sens de "demander, désirer".

59. De قَرَى (i), "héberger", et aussi, "nourrir".

60. Nom connu d'un oued près de La Mekke : on peut donc supposer que l'auteur parle ici de son pèlerinage.

61. Nom de lieu : cf. « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », vers 44, note 90, p. 148, et « Ralentis la marche », vers 25, note 60, p. 190.

62. يَقِينًا : c'est-à-dire, comme dit Būrīnī : بطريق اليقين والتحقيق . Le mot indique la connaissance sûre, certaine. Ici, il faut le comprendre au sens d'une union réelle, effectivement réalisée, et non comme un rêve ou un songe, ou un simple désir.

63. أَقْنَعَ : "contenter, satisfaire" : on pourrait interpréter le ما comme un relatif, ce serait même grammaticalement logique. Le sens serait alors l'inverse. Mais Būrīnī le considère comme une négation, eu égard à ce qui suit.

64. Littéralement : « Arrière, éloigne de moi le fantôme irréel » (très précisément, de وَدَعَ : laisse-moi tranquille de ...). Le sens est que, si déjà l'union réelle avec toi ne

L'ACCROCHE-CŒUR, À CAUSE DE LUI, EST SENS DESSUS DESSOUS

1. Qu'il est beau de voir que l'accroche-cœur [52], à cause de lui, est sens dessus dessous [53],
Ma raison en est troublée [54], et celui qui me blâme ne cesse de parler pour ne rien dire [55].

2. Je ne suis pas le seul à avoir reçu la morsure [56] de son amour,
Chaque cœur connaît la piqûre de son scorpion [57].

---

55. وَ est ici à prendre dans le sens de "sans cesse". Le verbe لَغَا (u) signifie : "dire des choses futiles, tenir des discours inconsidérés".

56. Le verbe لَدَغَ (a) signifie essentiellement piquer en parlant du scorpion. Il peut aussi signifier piquer quelqu'un par des paroles malveillantes ou blessantes.

57. C'est-à-dire : de son accroche-cœur, celui-ci étant comparable au scorpion. عَقْرَب désigne le scorpion. Il y a un parallèle entre l'image de la queue du scorpion qui pique et l'accroche-cœur qui frise sur la tempe et qui "pique" au cœur comme la queue du scorpion.

بُلْبِلَ مِنْهُ الصُّدْغُ

١. مَا أَحْسَنَ مَا بُلْبِلَ مِنْهُ الصُّدْغُ قَدْ بَلْبَلَ عَقْلِي وَعَذُولِي يَلْغُو
٢. مَا بِتُّ لَدِيغًا مِنْ هَوَاهُ وَحْدِي مِنْ عَقْرَبِهِ فِي كُلِّ قَلْبٍ لَدْغُ

52. صُدْغٌ indique la mèche de cheveux frisée ou ondulante qui retombe sur le front.

53. Plusieurs interprétations sont possibles ici. بَلْبَلَ , ici au passif, signifie "troubler" ou "exciter". Būrīnī pense qu'il s'agit de tristesse : le cœur est jeté dans la tristesse, et c'est de ce trouble-là qu'il s'agit. On peut aussi penser que l'accroche-cœur est séduit par lui, le Bien-Aimé : en général, c'est l'accroche-cœur qui exerce sa séduction sur les autres, mais ici, le Bien-Aimé est tellement beau, que c'est par lui que l'accroche-cœur est séduit. C'est ce dernier sens que je crois ici préférable. Il est par ailleurs impossible de penser que l'accroche-cœur puisse être dans le trouble à cause du Bien-Aimé (منه).

54. Littéralement : « il a jeté ma raison dans la confusion. » Le verbe بَلْبَلَ est ici à la voix active, et le "en" désigne l'accroche-cœur : c'est par lui que ma raison est troublée.

VOTRE SERVITEUR A FONDU DE DÉSIR POUR VOUS

1. Si tu passes auprès de gens [43] qui habitent 'Alamā [44],
   Et grâce auxquels je suis dans l'état que l'on sait [45],

2. Dis-leur [46] : votre serviteur a fondu de désir pour vous,
   Au point que s'il meurt de langueur, [il meurt] sans le savoir [47].

J'AIME UN ASTRE

1. J'aime un astre, l'essence même de la beauté lui est soumise [48],
   L'aurore de son front illumine l'Orient [49].

2. Sais-tu [50], je t'en conjure, ce qu'en dit l'éclair ?
   Qu'on ne peut distinguer entre ses dents et moi [51].

---

49. Ce qui revient à dire que son visage est plus brillant que le soleil levant lui-même. En d'autres termes, c'est l'image absolue de la beauté.

50. Būrīnī suppose avant تَدْرِي l'existence d'un أ interrrogatif, qui serait élidé : « sais-tu ce que... ? »

51. Littéralement : « il n'y a pas de différence entre ses dents et moi. » Ce qui revient à dire que j'éclaire autant que la lune, les dents éclatantes de blancheur étant comme l'éclair (le ه de ثَناياه se rapportant à البرق) qui illumine. On sait que des dents blanches et régulières sont chez les sémites un attribut de beauté (cf. le Cantique des cantiques, IV, 2-3 : « Tes dents, un troupeau de brebis tondues qui remontent du bain / Chacune a sa jumelle et nulle n'en est privée »). Il est probable qu'il s'agit ici du sourire qui permet de voir les dents. C'est naturellement aussi une façon d'exprimer l'expérience de l'union.

عَبْدُكُمْ ذَابَ اشْتِيَاقًا لَكُمْ

١ . إِنْ جُزْتَ بِحَيٍّ سَاكِنِينَ العَلَمَا   مِنْ أَجْلِهِمْ حَالِي كَمَا قَدْ عُلِمَا
٢ . قُلْ عَبْدُكُمْ ذَابَ اشْتِيَاقًا لَكُمُ   حَتَّى لَوْ مَاتَ مِنْ ضَنًى مَا عَلِمَا

أَهْوَى قَمَرًا

١ . أَهْوَى قَمَرًا لَهُ المَعَانِي رِقٌّ   مِنْ صُبْحِ جَبِينِهِ أَضَاءَ الشَّرْقُ
٢ . تَدْرِي بِاللّهِ مَا يَقُولُ البَرْقُ   مَا بَيْنَ ثَنَايَاهُ وَبَيْنِي فَرْقُ

---

43. Le début de ce vers est un quasi doublet du premier vers de « C'est en vain qu'il a fait don de son âme », p. 415.

44. Nom de lieu réputé, doté de sources, d'eau et de palmiers.

45. Littéralement : « à cause d'eux, mon état est comme il est connu. » On relèvera le *ğinās* entre العَلَما , nom de lieu, et عُلِما , passif de عَلِمَ .

46. Il aurait fallu : فَقُلْ , mais le ف est élidé à cause du mètre.

47. On notera la répétition de عَلِما à la fin de ce vers, et de عُلِمَا et العَلَمَا dans le vers précédent. Ce passage signifie que l'amoureux est totalement ravi dans l'expérience de l'union, et qu'il est privé de ses sens. L'union signifie la mort, mais il ne la sent pas, puisqu'il est, dans cet état, au-delà de toute sensation.

48. Littéralement : « j'aime une lune » : المَعاني رِقٌّ لَهُ : les idées, ou les sens, sont ses esclaves. Būrīnī précise que par مَعاني il faut comprendre : معاني الحسن .

C'EST EN VAIN QU'IL A FAIT DON DE SON ÂME

Le mètre est le *rağaz*.

1. Si tu passes [33] auprès de gens [34] que je connais et qui sont à Abraq [35], salue-les.
   Porte-leur de mes nouvelles, on me croira vivant [36].

2. Dis-leur : celui qui s'est consumé pour vous [37] est mort de la torture de l'amour et de la passion d'aimer,
   C'est en vain qu'il a fait don de son âme [38].

FAIS UN DÉTOUR PAR ṬUWAYLI'

1. Fais un détour par Ṭuwayli' [39], j'ai là-bas un être bien-aimé,
   Fais-toi le hérault [40] de l'amour, déclare m'en l'initiateur [41],

2. Conte-leur mon histoire, et pleure sur moi.
   Dis-leur : il a péri sans avoir rien obtenu de l'union [42].

---

39. Nom de lieu, qui peut être une colline de La Mekke formant un quartier habité.

40. Littéralement : « rappelle les nouvelles de l'amour. »

41. Littéralement : « fais-le remonter à moi. » Le pronom ه se rapporte à خَبَر . Ce mot peut aussi signifier, ici, un *ḥadīṯ* prophétique. Le verbe أَسْنَدَ indique le fait de s'appuyer sur une autorité pour affirmer la véracité d'un *ḥadīṯ*. Il est surtout employé pour les commentaires coraniques et les traditions prophétiques. On notera la complémentarité entre خَبَر et اسْناد .

42. Du verbe حَظِيَ (a), "obtenir quelque chose". Le sens ici est que, en échange de la mort, l'amoureux aurait pu espérer le bonheur de la vision de l'Aimé, puisque l'union est synonyme de mort. Mais il n'a même pas obtenu cela, autrement dit : il a tout perdu.

وَمَا اعْتَاضَ عَنِ الرُّوحِ بِشَي

١ . إِنْ جُزْتَ بِحَيٍّ لِي عَلَى الأَبْرَقِ حَيْ وَابْلِغْ خَبَرِي فَإِنَّنِي أُحْسَبُ حَيْ

٢ . قُلْ مَاتَ مُعَنَّاكُمْ غَرَامًا وَجَوًى فِي الحُبِّ وَمَا اعْتَاضَ عَنِ الرُّوحِ بِشَيْ

عَرِّجْ بِطُوَيْلِع

١ . عَرِّجْ بِطُوَيْلِعٍ فَلِي ثَمَّ هُوَيْ وَاذْكُرْ خَبَرَ الغَرَامِ وَاسْنِدْهُ إِلَيْ

٢ . وَاقْصُصْ قِصَصِي عَلَيْهِمِ وَابْكِ عَلَيْ قُلْ مَاتَ وَلَمْ يَحْظَ مِنَ الوَصْلِ بِشَيْ

---

33. جُزْتَ (de جَازَ (u)) dans le sens de مَرَّ , "passer".

34. On notera le *ǧinās* entre le premier حَي dans le sens de "tribu" (c'est la tribu des gens qu'il aime, c'est-à-dire des amoureux), et le second, impératif du verbe "saluer" (Būrīnī fait remarquer qu'il aurait fallu dire : فَحَيْ , mais le ف a été omis à cause du mètre). Évidemment, il s'agit de l'amour de la bien-aimée, qui habite avec les gens de la tribu, et c'est de l'amour dévastateur qu'il a pour elle que parle le poète. C'est pour lui une façon de transmettre un message à sa bien-aimée.

35. Nom de lieu, qui qualifie plusieurs endroits d'Arabie.

36. Littéralement : « moi, je serai considéré comme vivant. » Le mot حَي s'ajoute aux autres *ǧinās* du vers. Il faut comprendre : on me considèrera comme vivant, alors que je ne le suis pas.

37. Du verbe يُعَنِّي ، عَنَّى , "souffrir, être affligé".

38. اعْتَاضَ (de عَاضَ (u)), veut dire : "remplacer une chose par une autre". Le sens littéral est : il n'a rien pris à la place de l'âme, il n'a remplacé par rien l'âme qu'il a donnée, c'est-à-dire perdue, en d'autres termes, il est vraiment mort.

PARLER AVEC LUI OU PARLER DE LUI, TOUT CELA FAIT MA JOIE

Le mètre est le *basīṭ*.

1. Parler avec lui [25] ou parler de lui, tout cela fait ma joie [26],
   Ici il est absent [27], là il est présent.
2. L'un et l'autre me sont bienfait, j'y trouve mon bonheur,
   Mais le plus beau des deux est celui que le regard accompagne [28].

SI VOUS VENEZ EN MA DEMEURE

Le mètre est le *mutaqārib*.

1. Mes amis [29], si vous venez en ma demeure,
   Et ne la trouvez pas spacieuse, alors laissez-la [30].
2. Et si vous espériez [31] un discours de ma bouche
   Et ne le trouviez point éloquent, alors lamentez-vous [32].

---

30. On notera le *ǧinās* parfait entre le premier فسيحا , dans le sens de "vaste, large, spacieux", et le second, ici au duel, dans le sens de "quittez, laissez" (du verbe ساح). Le sens est que, si on est avec un véritable ami, sa maison, quelque exiguë qu'elle puisse être, est toujours accueillante, et donc paraît vaste. Si on la trouve étroite, c'est qu'il ne s'agit pas d'un véritable ami. En d'autres termes, la demeure est aux dimensions du cœur de celui qui l'habite.

31. Le verbe, de رام (u), "désirer ardemment", est toujours au duel, puisqu'il s'adresse toujours aux deux amis.

32. On relèvera le *ǧinās* entre le premier فصيحا , l'adjectif qui signifie "littéraire, éloquent", et le second, de صاح (i), "crier". Si son discours n'est pas éloquent, c'est qu'il est malade, et il ne parle donc pas comme d'habitude. Si donc ses amis l'entendent ainsi, ils comprennent qu'il est malade, et ils pleurent pour lui.

À la place de تَرَيَاهُ , variante : تَسْمَعَاهُ .

On remarquera la structure parallèle de ces deux vers.

حَدِيثُهُ أَوْ حَدِيثٌ عَنْهُ يُطْرِبُنِي

١. حَدِيثُهُ أَوْ حَدِيثٌ عَنْهُ يُطْرِبُنِي هَـذَا إِذَا غَابَ أَوْ هَـذَا إِذَا حَضَرَا

٢. كِلاَهُمَا حَسَنٌ عِنْدِي أُسَرُّ بِهِ لَكِنَّ أَحْلاَهُمَا مَا وَافَقَ النَّظَرَا

إِنْ جِئْتُمَا مَنْزِلِي

١. خَلِيلَيَّ إِنْ جِئْتُمَا مَنْزِلِي وَلَمْ تَجِدَاهُ فَسِيحًا فَسِيحَا

٢. وَإِنْ رُمْتُمَا مَنْطِقًا مِنْ فَمِي وَلَمْ تَرَيَاهُ فَصِيحًا فَصِيحَا

---

25. Būrīnī fait remarquer que parler à Dieu sans intermédiaire, cela peut aussi être interprété comme la lecture du Coran, qui est parole divine.

26. Le verbe طَرِبَ exprime une vive émotion, qui peut être de joie ou de tristesse. Le contexte ici est sans ambiguïté.

27. Littéralement : « celui-ci quand il est absent, ou celui-là quand il est présent. » Le premier "celui-ci" renvoie à حَدِيثٌ عَنْهُ et le second à حَدِيثُهُ . Quand le Bien-Aimé est présent, l'amoureux peut lui parler directement. Et quand le Bien-Aimé est absent, il aime à entendre parler de lui : puisqu'il n'est pas là, au moins le discours sur lui est une façon de le rendre présent.

28. وَافَقَ a ici le sens "d'accompagner". Le sens est que dans les deux cas, certes, je me réjouis. Cependant, quand il s'agit du discours avec lui, c'est malgré tout incomparable, car dans ce cas, il est devant moi et je le vois. Autrement dit : il m'est alors donné la grâce de la vision béatifique, stade ultime de l'ascension mystique.

29. Le mot est au duel : c'est une façon de dire qui se trouve en arabe, et que nous avons déjà rencontrée : cf. le quatrième vers du quatrain « Ma patrie, c'est l'Égypte », p. 409.

MES YEUX N'ONT ADMIRÉ D'AUTRE BEAUTÉ QUE LA TIENNE

Le mètre est le *maǧzū' al-kāmil.*

1. Par la vie [14] des désirs que j'éprouve envers toi,
   Et par le tombeau de ma patience [15] exemplaire,
2. Mes yeux n'ont admiré d'autre beauté que la tienne [16],
   Je n'ai éprouvé nul penchant [17] pour un ami [autre que toi].

EST-IL UN CHEMIN À TA RENCONTRE ?

Le mètre est le *basīṭ.*

1. Ô toi qui t'en vas [18], et voici que le suit ma patience exemplaire [19],
   Est-il un chemin possible [20] qui mènerait à ta rencontre [21] ?
2. Mes paupières, bien qu'ensanglantées [22], ne t'ont pas rendu justice [23],
   Mon cœur, bien qu'il se consume, ne t'a pas été fidèle [24].

---

20. يَتَّفِقُ a pour sens de base : "être d'accord". Mais le mot est à prendre ici au sens de : "il y a, il est possible de trouver". Būrīnī précise : « qui rend possible le fait de parvenir à lui. » Il peut aussi y avoir une nuance de hasard : serait-il possible qu'un jour, par hasard, je te rencontre ?

21. Il s'agit naturellement de la rencontre de celui qui se dévoile, c'est-à-dire de la contemplation de la face divine.

22. C'est-à-dire : le moment où je te voyais, dans ton épiphanie, le moment où tu te révélais à moi, avant ton départ, c'est-à-dire avant que ne s'estompe le dévoilement de ta Face.

23. أَنْصَفَ , quatrième forme de نَصَفَ (u), dans le sens de "traiter avec justice, avec équité". Le sens ici est : « tu aurais mérité plus que mes larmes de sang. »

24. L'image est la suivante : le Bien-Aimé est dans son cœur. Or, son cœur brûle d'amour, ce qui veut dire qu'il expose le Bien-Aimé à la brûlure, au danger, et c'est en cela qu'il ne lui a pas été fidèle.

مَا اسْتَحسَنَتْ عَيْنِي سِوَاكَ

١ . وَحَيَاةِ أَشْوَاقِي إِلَيْـ ـكَ وَتُرْبَةِ الصَّبْرِ الجَمِيلِ

٢ . مَا اسْتَحْسَنَتْ عَيْنِي سِوَاكَ وَلَا صَبَوْتُ إِلَى خَلِيلِ

هَلْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى لُقْيَاكَ ؟

١ . يَا رَاحِلاً وَجَمِيلُ الصَّبْرِ يَتْبَعُهُ هَلْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى لُقْيَاكَ يَتَّفِقُ

٢ . مَا أَنْصَفَتْكَ جُفُونِي وَهْيَ دَامِيَةٌ وَلَا وَفَى لَكَ قَلْبِي وَهْوَ يَحْتَرِقُ

---

14. Le و est un و de serment. On notera l'opposition entre حَيَاة , "vie", et تُرْبَة , "tombeau".

15. Littéralement : « le tombeau de la belle patience", ce qui veut dire : ma patience est au tombeau, ma patience est morte. L'expression se trouve en Q., XII, 83 : « ... فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ... » : « ... [Je ferai preuve] d'une patience exemplaire... » (c'est Jacob qui parle, au sujet de ses fils qui avaient maltraité leur frère Joseph).

16. Littéralement : « n'ont trouvé beau que toi. »

17. Le verbe صَبَا (u) signifie : "avoir de l'inclination pour, être amoureux". Mais il y a une autre version, que suit Būrīnī : وَلَا أَنِسْتُ , de أَنِسَ dans le sens "d'entretenir des rapports intimes avec quelqu'un ".

18. Par l'image de celui qui se met en route, qui part, l'auteur exprime l'image de l'entité divine qui avait admis l'amoureux à un certain degré de dévoilement, et qui maintenant s'éloigne, ce qui veut dire que l'image de la face divine s'estompe.

19. C'est-à-dire qu'après son départ, j'ai perdu toute patience. On pourrait aussi éventuellement assimiler l'amoureux à cette patience qui le caractérise, et comprendre alors que c'est lui-même qui veut le suivre.

3. Ma patrie, c'est l'Égypte [8], vers elle vont tous mes vœux [9],
   Et mon seul désir est de voiṛ le Muštahā [10].

4. Si mon âme demeure en un autre lieu [11],
   Ô mes amis [12], demandez-lui ce qui l'a rendue oublieuse [13].

---

13. On notera le *ǧinās* parfait entre les deux سَلاَهَا . Le premier vient de سَأَلَ dans le sens de : "questionne-la, interroge-la", le pronom ها se rapportant à نَفْس , "âme". Le verbe est ici au duel à cause de خَلِيلَيَّ. Le second سَلاَهَا vient de سَلاَ (u), dans le sens habituellement d'oublier, mais aussi de "fondre" (ذاب). C'est tout au moins l'interprétation de Būrīnī. Mais le sens d'oublier ne serait pas faux non plus, et d'ailleurs, Būrīnī le signale in fine : « Ô mes amis, si mon âme demeure en un autre lieu que sa patrie (c'est-à-dire, éprouve une attirance vers un autre endroit que sa patrie), demandez-lui ce qui l'a fait oublier sa patrie. » C'est le sens que je crois le plus pertinent par rapport au reste du poème.

La patrie, certes, est l'Égypte, mais celle-ci n'est que le symbole de la vraie patrie de tous les amoureux, à savoir l'endroit, ou la station, où la face de Dieu se dévoile. Se détourner de sa patrie, ou oublier sa patrie, cela veut dire ici se détourner de la face divine, s'intéresser à autre chose qu'au dévoilement de la face divine.

٣. وَطَنِي مِصْرٌ وَفِيهَا وَطَرِي   وَلِعَيْنِي مُشْتَهَاهَا مُشْتَهَاهَا

٤. وَلِنَفْسِي غَيْرَهَا إِنْ سَكَنَتْ   يَا خَلِيلَيَّ سَلاَهَا مَا سَلاَهَا

---

8. Il est clair que le séjour à Damas ne vaut pas, pour Ibn al-Fāriḍ, celui du Caire, où il est né, où il est mort, et où il a surtout vécu. Il ne faut pas oublier cependant que sa famille est originaire de Ḥamā, en Syrie.

On pourrait aussi traduire : « ma patrie, c'est Le Caire », car le mot مِصْر sert parfois à désigner Le Caire, et le parallélisme avec Damas en serait plus complet.

9. Būrīnī indique qu'il faut comprendre وَفِيهَا وَطَرِي (où le ها se rapporte à مِصر) : "mon vœu, ma demande".

10. On relèvera le *ǧinās* parfait entre les deux مُشْتَهَاهَا . Le premier est le nom d'un endroit du Caire, et le pronom ها se rapporte à مِصر . Cet endroit est réputé pour sa beauté, et sa mention dans le texte ici est synonyme de beauté. Le second a le sens de : "ce qui est voulu", et le pronom ها se rapporte à عَيْنِي . En d'autres termes : « le Muštahā de Miṣr, c'est ce qui est voulu par mon œil », ou, littéralement : « pour mon œil, le Muštahā, c'est ce qu'il désire. »

11. Un autre lieu que l'Égypte.

12. Le mot est au duel ; littéralement : « mes deux amis. » C'est une forme d'expression qui se trouve en poésie arabe, à cause de la convention selon laquelle on voyage à deux.

MA PATRIE, C'EST L'ÉGYPTE

Le mètre est le *ramal*.

1. Damas [1] est le paradis de qui s'enorgueillit et se vante [2],
   Et ses collines combleraient mes vœux [3], n'était son air malsain [4].
2. On m'a dit : Décris le Baradā [5], qui est son Kawṯar [6].
   J'ai répondu : C'est bien cher payé, si, pour le Baradā, je dois supporter la mort [7].

---

d'avoir établi des gens sur une terre favorable aux épidémies, et lui enjoindre de la déplacer à Ǧābya, dans le Ḥawrān. Ce qui laisse penser que Damas et sa *ġūṭa*, malgré leur renommée de beauté et d'élégance, avaient aussi depuis longtemps une mauvaise réputation en ce qui concerne la salubrité de l'air.

5. Le Baradā est le fleuve qui, descendant de l'Anti-Liban, traverse Damas et irrigue la *ġūṭa*.

6. Le Kawṯar est le nom d'un fleuve au paradis. Il est naturellement synonyme de joie, de vie facile, de bonheur. Dire que le Baradā est le Kawṯar de Damas, c'est effectivement, malgré ce qui va suivre, comparer Damas au paradis, puisque le Kawṯar ne coule qu'au paradis.

7. On remarquera que ce vers, comme les deux vers suivants, est terminé par un *ǧinās* quasi parfait, ce qui donne au quatrain un rythme phonétique très structuré et assez particulier. Ibn al-Fāriḍ d'ailleurs raffole des *ǧinās*-s, ce qui n'est pas toujours forcément synonyme d'élégance poétique. Dans ce vers, il y a un *ǧinās* entre بَرَدَاهَا et بِرَدَاهَا , le premier étant le nom du fleuve dont on vient de parler dans la note précédente, le second étant formé à partir de رَدَي , ici dans le sens de "mort, trépas". L'idée est que s'il compare le Baradā au Kawṯar, il est perdant, car le Baradā est en fait synonyme de mort du fait que ses eaux charrient des miasmes qui provoquent des épidémies. Il n'est donc comparable au Kawṯar qu'en apparence (quand on considère l'état sanitaire du Baradā actuel, on a le sentiment que cela n'a guère changé).

وَطَنِي مِصْر

١ . جِلَّقٌ جَنَّةُ مَنْ تَاهَ وَبَاهَى   وَرُبَاهَا مُنْيَتِي لَوْلاَ وَبَاهَا
٢ . قِيلَ لِي صِفْ بَرَدَى كَوْثَرِهَا   قُلْتُ غَالٍ بَرَدَاهَا بِرَدَاهَا

---

1. Būrīnī dit que dans son commentaire, demandé par un *qāḍī* ottoman, il avait oublié de commenter ces quatres vers. C'était en 1021h. Le *qāḍī*, rentré en Turquie, lui écrivit pour lui signaler cet oubli. Il reçut la lettre en *ǧumādā* 1023, et il rajouta le commentaire.

جلّق ou جُلَّق est une dénomination connue en poésie pour Damas. Būrīnī précise que le mot s'applique à Damas, ou à son oasis, ou à un lieu précis de l'oasis. Le mot ne serait pas d'origine arabe, mais peut-être issu du persan où il qualifierait une ville "aux millions de roses".

2. On notera la redondance de تَاهَ et بَاهَا , تَاهَ (u) dans le sens "d'être orgueilleux, hautain", et بَاهَى , à peu près dans le même sens : "se vanter, s'enorgueillir". Si les habitants de Damas s'enorgueillissent d'y habiter, comme l'affirme ce premier hémistiche, c'est sans doute à cause de la beauté de leur ville. De fait, tant Damas que son oasis, la غُوطة , étaient renommées. Mais le sens profond pourrait être que Damas s'enorgueillit de la beauté des amoureux, c'est-à-dire des mystiques. En quelque sorte, Damas revendique d'être une place particulièrement importante parmi les stations où séjournent les mystiques dans leur quête. On sait que beaucoup d'entre eux entreprennent des voyages qui les amènent à séjourner dans différents lieux "où souffle l'esprit", et qui sont ou ont été marqués par la présence d'un maître célèbre. Damas ferait partie de ces étapes. D'ailleurs, Nābulusī y signale l'existence du tombeau des *Arba'īn*, qu'il assimile à quarante أَبْدال ("substituts"), qui est un état dans les étapes mystiques.

3. Littéralement : « ses collines sont mon vœu, sont ce que je désire. »

4. Littéralement : « n'eût été ses épidémies. » La tradition rapporte qu'au cours d'un séjour d'Ibn al-Fāriḍ à Damas, une épidémie de peste y sévissait, et que c'est à son retour au Caire qu'il composa le présent quatrain. Būrīnī rapporte en outre un épisode de la vie de 'Umar b. al-Ḫaṭāb qui écrivit à 'Abū 'Ubayda b. al-Ǧarrāḥ pour lui reprocher

FLORILÈGE

Nous grouperons sous ce titre un ensemble de 36 courts poèmes, chacun de deux vers, à part le premier qui en a quatre. Le sujet du premier poème le fait classer un peu à part : il s'agit de la préférence que ressent l'auteur pour l'Égypte par rapport à Damas. Mais les morceaux suivants reprennent la plupart des thèmes chers à Ibn al-Fāriḍ : la célébration de la beauté de l'Aimé, le désir de sa présence et la désolation devant son absence, le don total fait au Bien-Aimé et son apparente froideur, la langueur qui consume l'amoureux et le rend bientôt semblable à un spectre, et par dessus tout, le désir fou de l'union.

La plupart des vers, groupés par deux, sont structurés dans le style de distiques que l'on désigne par le terme *dubayt*. Il s'agit d'une forme de quatrain d'origine persane. Le mot signifie d'ailleurs "double mètre". Son apparition dans la poésie arabe se situerait vers les années 380h., et il s'est surtout développé vers les 7ᵉ-8ᵉ siècles de l'hégire, soit aux 12ᵉ et 13ᵉ siècles de l'ère chrétienne. Le mètre caractéristique du *dubayt* est très particulier :

فعلن متفاعلن فعولن فعلن

On signalera seulement les distiques qui sont bâtis sur un autre mètre.

14. Ô nuit, je te félicite, car ton astre est présent [21],
Plût au ciel que l'astre de ma vie le fût aussi,

15. Afin qu'apparaisse à mes yeux
Celui qui des deux est le plus rayonnant [22].

16. Mon astre l'emporte en subtils attraits [23],
La différence est aussi claire [24] que le jour.

---

23. Les trois derniers vers sont bâtis sur l'image d'une comparaison entre l'astre céleste, la pleine lune (image mythique de la beauté), et l'astre de sa vie, à savoir Dieu dont l'amour est au cœur de sa vie. Le poète établit tout simplement une comparaison : l'astre de ma vie, c'est-à-dire Dieu, est infiniment plus beau que la pleine lune, il n'y a aucune hésitation possible.

24. On notera la parenté entre ظاهِر et le dernier mot du vers précédent : زاهِر .

١٤ يُهْنِيكَ بَدْرُكَ حَاضِرٌ يَا لَيْتَ بَدْرِيَ كَانَ حَاضِرْ
١٥ حَتَّى يَبِينَ لِنَاظِرِي مَنْ مِنْهُمَا زَاهٍ وَزَاهِرْ
١٦ بَدْرِي أَرَقُّ مَحَاسِنًا وَالفَرْقُ مِثْلَ الصُّبْحِ ظَاهِرْ

---

21. On notera la répétition de حاضر , "présent". C'est en fait tout le thème de ce poème, qui évoque le désir de la présence de Dieu, c'est-à-dire le désir de l'union.

22. On notera le *ǧinās* entre زاه et زاهر , qui est d'ailleurs bâti comme le *ǧinās* du vers 13 : ساه et ساهر . زَاه vient du verbe (u) زَها , ici dans le sens de "briller, être beau". زاهر vient de (u) زَهَرَ : "briller, être éclatant". Les deux adjectifs ici ont le même sens et se renforcent.

11. Ô nuit, prolonge-toi, ô désir ardent, puisses-tu te perpétuer [15] !
Pour l'un comme pour l'autre, je suis toute patience [16] !

12. En te bravant, j'aurai la récompense du combattant,
S'il est vrai que la nuit est incrédule [17].

13. Dans la nuit [18], le clignement de mon œil et le scintillement de l'étoile [19]
Ensemble, sont distraits et éclipsés [20].

---

pris ici comme adjectif : elle est celle qui recouvre et qui cache. Cette obscurité et ces ténèbres en quelque sorte pernicieuses (encore que la nuit puisse aussi cacher l'union des amants) sont l'image physique sur laquelle se greffe l'idée du mécréant, et le poète joue ici sur les deux sens.

18. Le pronom ك de فيك peut se rapporter au Bien-Aimé. Dans ce cas, le sens serait : dans ton amour, tout s'abolit, le clignement de mes yeux, comme le scintillement de l'étoile. Mais il paraît plus logique de rapporter le pronom au dernier antécédent que le poète apostrophe : يا لَيْلُ : "ô toi, la nuit !" Le sens profond est de toute manière le même, puisque la nuit est la forme que revêt chez le mystique l'expérience de l'amour de Dieu.

19. On notera le *ǧinās* entre طَرْفِي et طَرْفُ . Le verbe (i) طَرَفَ a entre autres sens celui de "fermer l'œil", ou "cligner de l'œil". Appliqué à l'étoile, il s'agit en quelque sorte de la même image : ce mouvement interne à l'étoile qui constitue ce que nous appelons le scintillement.

20. *Ǧinās* entre ساه et ساهر . Le premier vient du verbe (u) سَهَا , qui signifie "négliger, omettre". Il y a de plus ici une autre image superposée, car سُهًا ou سُهَى est aussi le nom d'une étoile très obscure, qui scintille peu, dans la constellation de la Grande Ourse. Le scintillement de l'étoile du premier hémistiche est donc rapproché de l'étoile Soha de la Grande Ourse, qui justement ne scintille quasiment pas.

ساهر vient du verbe سَهِرَ , "veiller, passer la nuit sans dormir". Mais le mot ساهرة indique aussi le refuge où les anciens Arabes considèraient que la lune entre pendant son éclipse, ce qui la dérobe aux yeux.

Mais on peut aussi comprendre plus simplement : "mon œil est distrait, et souvent toute la nuit".

١١ يَا لَيْلُ طُلْ يَا شَوْقُ دُمْ   إِنِّي عَلَى الحَالَيْنِ صَابِرْ
١٢ لِي فِيكَ أَجْرُ مُجَاهِدٍ   إِنْ صَحَّ أَنَّ اللَّيْلَ كَافِرْ
١٣ طَرْفِي وَطَرْفُ النَّجْمِ فِيـ   ـكَ كِلاَهُمَا سَاهٍ وَسَاهِرْ

---

15. Ce vers, tant par le vocabulaire (reprise de لَيْل et de شَوْق) que par l'idée, est une reprise et une confirmation du vers précédent. Parce que le mystique sait, par expérience, que son aventure amoureuse ne peut faire l'économie de la nuit obscure, et que cette dernière est en quelque sorte la condition même de l'existence de l'amour, voire une de ses constituantes, son vœu est que les deux continuent d'exister, car celui-ci ne peut aller sans celle-là.

16. En réalité, par patience, ou peut-être plutôt par endurance, il faut entendre l'acceptation par le mystique de ce contre quoi il ne peut rien, qu'il sait inéluctable. Le mystique صابر , c'est le mystique qui a accepté une fois pour toutes les conditions dans lesquelles se déroule son expérience, conditions qu'il ne peut changer, car c'est Dieu et non lui qui en décide. Pour parvenir à une telle acceptation sereine et apaisée, il faut une grande sagesse, ce qui veut dire qu'il faut déjà être parvenu assez loin dans les étapes de la voie mystique. On connaît d'ailleurs ce passage coranique (Q., II, 153) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » : « Ô vous qui croyez, cherchez secours dans l'endurance et la prière. Car Dieu est avec les persévérants. »

17. لي فيك est à comprendre dans le sens de لي ضدّك : "à moi contre toi", c'est-à-dire que j'ai en étant contre toi, c'est-à-dire en te combattant, la récompense du مُجاهد , du combattant. Il y a une opposition de sens entre مُجاهد et كافر . Le مُجاهد , c'est d'une façon générale celui qui lutte, qui fait des efforts pour quelque chose. Mais c'est aussi le mot qui désigne le défenseur de l'Islam, le champion de la religion. Comme tel, il s'oppose évidemment au mot كافر , qui désigne l'incroyant, le mécréant en général, et plus particulièrement, celui qui refuse la foi au Dieu unique, et plus spécialement au Dieu de l'Islam.

Cependant, une seconde image se superpose à cela. Que veut dire en effet cette affirmation, que la nuit est incrédule ? Le verbe كَفَرَ a un premier sens, celui de cacher, de recouvrir. Or, la nuit a précisément comme rôle de recouvrir la terre comme d'un manteau et ainsi de la cacher aux regards. Si bien que la nuit est كافر , le terme étant

6. Ne désavouez pas les palpitations de mon cœur,
Alors que mon Bien-Aimé est présent [10] près de moi.

7. Mon cœur ne vit que pour être sa demeure,
Sa présence y est célébrée [11] à l'instar d'une bonne nouvelle.

8. Ô toi qui, par son amour, fais de moi un exemple,
Connu de tous [12],

9. Mon histoire ne peut être abrogée,
Elle est à tout jamais reproduite dans les livres [13].

10. Ô nuit, tu es sans fin,
Souhaitons que le désir ardent aussi soit sans fin [14].

---

laisse peu d'initiative à l'amoureux. Il faut noter enfin qu'on se situe ici au niveau de l'expérience vécue : on peut refuser une idée ou une théorie, mais l'expérience ne se discute pas.

Il y a aussi un jeu de mots sur le *ḥadīṯ*, car il y a des *ḥadīṯ*-s abrogés, comme dans le Coran des versets abrogés.

14. On notera la répétition de آخِر qui clôture chaque hémistiche. Dans le parallélisme qui structure le vers, il y a en fait une opposition de sens. La nuit, c'est le sentiment qu'a le mystique de l'absence de Dieu, c'est-à-dire de l'impossibilité de l'union. Il lui semble que cette nuit est sans fin, c'est-à-dire que l'union qu'il espère ne se réalisera jamais. C'est là en plus son expérience, irréfutable. Naturellement, le sens de la nuit obscure, c'est de déboucher un jour sur l'illumination de la vision béatifique, comme la nuit débouche sur l'aurore. Mais alors que la nuit est une réalité expérimentée chaque jour, l'illumination de l'effusion n'est jamais que du domaine de l'espoir. Toutefois, le mystique ne se décourage pas, car l'amour qui le porte accepte la nuit et garde toujours l'espoir. Si bien que son espérance fondamentale est que, malgré tout, sa relation à Dieu perdure, même si elle est surtout faite d'esseulement et bien peu d'effusion.

On pourrait envisager une autre traduction, où يُرْجى serait à rapporter au premier hémistiche : je suis désespéré que la nuit soit sans fin, le désir amoureux aussi est sans fin.

٦ لاَ تُنْكِرُوا خَفَقَانَ قَلْـ   ـبِي وَالحَبِيبُ لَدَيَّ حَاضِرْ

٧ مَا القَلْبُ إِلاَّ دَارُهُ   ضُرِبَتْ لَهُ فِيهَا البَشَائِرْ

٨ يَا تَارِكِي فِي حُبِّهِ   مَثَلاً مِنَ الأَمْثَالِ سَائِرْ

٩ أَبَدًا حَدِيثِي لَيْسَ بِالْـ   ـمَنْسُوخِ إِلاَّ فِي الدَّفَاتِرْ

١٠ يَا لَيْلُ مَا لَكَ آخِرٌ   يُرْجَى وَلاَ لِلشَّوْقِ آخِرْ

---

10. On pourrait aussi traduire : "est présent chez moi", voire, "en moi". Par présence, il faut en effet entendre l'effusion de la Réalité véritable dans le cœur de l'orant. La palpitation du cœur exprime le bonheur qui l'emplit lors de la royale visite.

11. بَشَائِرُ est le sujet de ضُرِبَتْ . Littéralement : «« les instruments de la bonne nouvelle ont été frappés. » Il faut comprendre ce dernier mot dans le sens festif des gongs et des cymbales que l'on frappe pour accompagner l'annonce de la bonne nouvelle. La bonne nouvelle a, dans un autre contexte, le sens d'annoncer l'Évangile. Mais ici, il s'agit de la bonne nouvelle que constitue l'annonce de la visite de l'Aimé dans le cœur du croyant, c'est-à-dire l'annonce de l'effusion divine dans la personne du mystique.

Il faut en fait comprendre le vers en relation avec les خَفَقَان du vers précédent. Ibn al-Fāriḍ fait allusion à l'habitude que l'on avait autrefois, dans les quartiers, de battre du tambour pour annoncer à tout l'entourage une bonne nouvelle. C'est la même chose à l'intérieur, non des maisons, mais de son cœur : il considère les battements de son cœur comme annonciateurs de la bonne nouvelle, et celle-ci, c'est la bonne nouvelle de la visite de l'Aimé.

12. Le verbe ترك est ici à prendre dans le sens de جعل , "établir". L'expression مَثَل سائر indique un proverbe très répandu, que tout le monde connaît. Le sens est que tout le monde parle de moi, mon cas est connu de tous.

13. Le mot دَفْتَر , pluriel دَفاتِر , indique un livre, un cahier, un registre. Il faut comprendre ici que son histoire est écrite au sens fataliste où on dit : c'est écrit. C'est-à-dire que d'une part elle a déjà eu lieu, au moins en partie, et on ne peut nier ce qui a été, et que d'autre part elle existe éternellement dans la pensée de Dieu. Ceci d'ailleurs

LE POÈME

1. Un autre que moi pourrait se consoler de la perte [1] [de l'Aimé],
Parmi les amoureux [2], un autre que moi pourrait ne pas être fidèle [3].

2. De la passion d'amour [4], je sais quelque secret [5],
Même si Dieu seul connaît les secrets.

3. C'est vers un être [6] comparable à un rameau
Que mon cœur ne cesse de voler.

4. Son propos est exquis [7],
Mais d'une douceur qui produit l'amertume [8].

5. Je me plains et je remercie [9] pour ce qu'il fait,
N'es-tu pas étonné qu'en même temps on se plaigne et on remercie ?

---

6. Il s'agit de l'Aimé, c'est-à-dire en fait de Dieu. L'image peut surprendre. Elle repose sur l'idée que le mystique ne cesse jamais de vouloir prendre son essor vers Dieu comme l'oiseau cherche toujours à voler vers la branche.

7. حُلْو exprime la douceur, ce qui est agréable au goût, et en particulier le sucré. L'expérience du mystique, même si elle est souvent souffrance, attente, voire torture, a toujours en même temps cette sorte de suavité qui lui vient de la proximité du dévoilement, de la prescience de la Présence. L'une des conséquences en est d'ailleurs parfois le don des larmes.

8. Littéralement : les propos "coupent", ou "crèvent" les biles, c'est-à-dire lui fendent le cœur. En effet, cette douceur est bien proche de l'illusion, car l'union ne se réalise jamais, ou en tout cas pas au point où le mystique le souhaiterait. S'il y a de la douceur à attendre la caresse de l'Aimé, il y a beaucoup d'amertume à constater que l'union n'a pas eu lieu, que l'espoir a été, une fois encore, déçu.

9. On notera le *ğinās* entre أَشْكُو et أَشْكُرُ , avec l'opposition de sens. On notera de même le *ğinās* parallèle, avec la même opposition de sens, entre les deux participes : شاكِر et شاكٍ .

القصيدة

١ غَيْرِي عَلَى السُّلْوانِ قَادِرْ   وَسِوَايَ فِي العُشَّاقِ غَادِرْ
٢ لِي فِي الغَرَامِ سَرِيرَةٌ   وَاللّهُ أَعْلَمُ بِالسَّرَائِرْ
٣ وَمُشَبَّهٍ بِالغُصْنِ قَلْـ   ـبِي لاَ يَزَالُ عَلَيْهِ طَائِرْ
٤ حُلْوِ الحَدِيثِ وَإِنَّهَا   لَحَلاَوَةٌ شُقَّتْ مَرَائِرْ
٥ أَشْكُو وَأَشْكُرُ فِعْلَهُ   فَاعْجَبْ لِشَاكٍ مِنْهُ شَاكِرْ

---

1. Ce vers est assez elliptique. سُلْوان est le *maṣdar* de (u) سَلا , "se consoler de la perte d'une chose". Il faut comprendre قادر dans le sens de قادر على السلوان , c'est-à-dire : celui qui est capable de se consoler de la perte de quelque chose. La perte ici est celle de l'être aimé, plus exactement, la perte de sa vision ou de sa visite.

2. العُشّاق : "les amoureux", désigne tous ceux qui suivent la même voie que Ibn al-Fāriḍ, celle de l'amour, c'est-à-dire les mystiques. Dans le poème précédent, il les appelait أَهْل الهَوَى .

3. On notera le *ǧinās* entre قادر et غادر .

4. Le mot غَرام a un sens assez fort. La racine a le sens "d'être tenu par une dette qu'il faut absolument acquitter". Il y a une notion d'assujettissement à quelqu'un, de devoir à remplir à son égard, de lien qu'on ne peut renier. الغَرامة , c'est donc la dette, l'obligation, l'engagement à tenir. Le mot غَرام indique à la fois le désir ardent de quelque chose, et le malheur, la perte, la ruine. L'ambivalence du sens convient assez bien à l'idée de la passion.

5. Le secret ici, c'est ce qui est enfoui au fond du cœur, et qui dans le cas présent vient de Dieu. Il s'agit donc de la connaissance de quelque chose du mystère divin, même si ce ne peut être que d'une façon toute limitée et imparfaite, car, comme le dit la suite du vers, Dieu seul se connaît lui-même.

DE LA PASSION D'AMOUR, JE SAIS QUELQUE SECRET

L'authenticité de ce poème est discutée. En effet, il est parfois attribué à Bahā' al-Dīn Zuhayr, poète égyptien connu, de l'époque ayyūbide (581h./1187-656h./1258). La quasi totalité des éditions s'accorde toutefois pour l'insérer dans le recueil d'Ibn al-Fāriḍ.

Dans ce poème de seize vers, l'auteur exprime avec délicatesse l'émotion qui le saisit à la présence de l'Aimé. Sa description se fait d'abord, et pour une fois, serait-on tenté de dire, vive et légère. Il ne semble guère en effet penser à la séparation, celui que son cœur aime est là, tout proche. Voilà pourtant que, bientôt, se profilent les ombres de la nuit. Certes, le Bien-Aimé est plus clair que l'aurore, aucun astre ne peut rivaliser avec lui. Toutefois, une sourde inquiétude se dessine : il est des nuits qui sont sans fin, espérons que l'amour y résistera.

Le mètre est le *mağzū' al-kāmil* (c'est-à-dire que le tiers de chaque hémistiche est supprimé).

6. Il m'a jeté l'anathème, celui qui me blâme, il ne sait ce qu'est l'amour,
   Quel rapport y a-t-il entre l'homme en proie à l'égarement de l'amour et celui qui en est dépourvu [12] ?

7. Laisse-moi [13] avec celui que j'aime, l'envieux a trépassé,
   Celui qui me guette a disparu quand [l'Aimé] m'a accordé ses faveurs [14].

---

13. Il s'adresse au blâmeur du vers précédent.

14. C'est-à-dire : quand l'Aimé (Dieu) s'est dévoilé à moi, et j'étais alors dans l'état de l'extinction, où je ne percevais plus rien, hormis sa présence, et où je me trouvais dans le bonheur de sa contemplation.

٦ . لَحَانِي عَذُولِي لَيْسَ يَعْرِفُ مَا الهَوَى   وَأَيْنَ الشَّجِيُّ المُسْتَهَامُ مِنَ الخَلِي

٧ . فَدَعْنِي وَمَنْ أَهْوَى فَقَدْ مَاتَ حَاسِدِي   وَغَابَ رَقِيبِي عِنْدَ قُرْبِ مُوَاصِلِي

12. الشَّجِي désigne l'affligé, du fait d'une vive émotion (de شَجِيَ , "être affligé, être triste") et المُسْتَهَام , de سَهَمَ (a), celui qui est amaigri, exténué. Il l'est du fait de l'amour. الخَلِّي , pour خَال , indique celui qui est vide, exempt (de l'amour). Le vers est assez elliptique : littéralement : « où est l'affligé éperdu d'amour par rapport à celui dont le cœur est vide ? »

LE POÈME

1. Je contemple l'intime de votre beauté [1], et me comblent de joie
   Mon abaissement et ma soumission envers vous dans l'amour[2].
2. Un ardent désir me porte vers le lieu de votre séjour[3],
   Et n'en eussiez-vous pas été la cause, nulle demeure ne m'aurait incité à la nostalgie.
3. Quelle merveille, combien de nuits ai-je passées
   Dans une vie de délices [4], tandis que le cerbère se tenait à l'écart [5] !
4. Mon vin me suffit [6], l'Aimé, c'est celui avec qui je festoie,
   Tandis que rayonnent les coupes pleines de la joie de l'amour[7].
5. J'ai obtenu ce que je voulais bien au-delà de mes espérances [8],
   Quel[9] ravissement [10] si cela avait pu être complet et durable [11] !

---

7. Le deuxième hémistiche repose sur une image bachique, le dévoilement divin étant suggéré par l'image des coupes de vin (قَدَح , pluriel أَقْداح) pleines à ras bord, dans la joyeuse ambiance d'amphytrions qui célèbrent l'amour.

8. L'auteur évoque toujours l'union avec le Bien-Aimé, puisque, comme le dit Būrīnī, ce qu'il désirait, c'était la proximité avec lui et la contemplation de la beauté de sa Face.

9. Le وَا ici indique l'étonnement.

10. Le mot الطَرَب indique une vive émotion, mais qui peut être de joie ou de tristesse. Dans le contexte présent, il s'agit d'une émotion de joie (il s'agit d'ailleurs souvent de l'émotion musicale, et on se demande si le mot "troubadour" n'a pas un rapport avec طرب).

11. Car, naturellement, la vision de Dieu n'est que partielle, tous les voiles ne se sont pas soulevés, et de plus, elle ne dure qu'un instant (ou plus exactement, elle est hors du temps).

القصيدة

١ . أُشَاهِدُ مَعْنَى حُسْنِكُمْ فَيَلَذُّ لِي   خُضُوعِي لَدَيْكُمْ فِي الهَوَى وَتَذَلُّلِي
٢ . وَأَشْتَاقُ لِلْمَغْنَى الَّذي أَنْتُمْ بِهِ   وَلَوْلاَ كُمُ مَا شَاقَنِي ذِكْرُ مَنْزِلِ
٣ . فَلِلّهِ كَمْ مِنْ لَيْلَةٍ قَدْ قَطَعْتُهَا   بِلَذَّةِ عَيْشٍ وَالرَّقِيبُ بِمَعْزِلِ
٤ . وَنُقْلِي مُدَامِي وَالحَبِيبُ مُنَادِمِي   وَأَقْدَاحُ أَفْرَاحِ المَحَبَّةِ تَنْجَلِي
٥ . وَنِلْتُ مُرَادِي فَوْقَ مَا كُنْتُ رَاجِيًا   فَوَاطَرَبًا لَوْ تَمَّ هذَا وَدَامَ لِي

---

1. L'auteur s'adresse aux bien-aimés. Ceux-ci représentent la recherche de la face divine, et il faut comprendre ici la contemplation de l'intime de la beauté comme la révélation des noms et des attributs divins.

2. خُضُوعِي et تَذَلُّلِي sont sujets de يَلَذُّ . On remarquera le *ğinās maqlūb* entre يَلَذُّ لِي , de لَذَّ , "être agréable", et تَذَلُّلِي , de ذَلَّ (i), "être bas, vil, humilié".

3. On relèvera la présence de مَعْنَى dans le vers précédent, de عَنَى (i), ici dans le sens de ce qui est caché, intime, et de مَغْنَى au début de ce vers, de غَنِيَ (a), "habiter, demeurer". La demeure dont il s'agit ici, c'est la station du dévoilement des noms et des attributs.

4. Littéralement : « dans la douceur d'une vie. » Il évoque par cette image le dévoilement divin.

5. Le gardien s'est éloigné, laissant les amants à leur intimité. Autre nuance : le jaloux qui les surveille a été dévoilé. Dans les deux cas, les amants profitent du moment d'intimité qui leur est consenti. Autrement dit, selon le sens mystique, les voiles qui obscurcissent la vision se sont faits plus ténus.

6. Littéralement : « mes sucreries, c'est mon vin. » Le mot نُقْلٌ désigne les sucreries, les "amuse-gueule" que l'on servait pour accompagner la dégustation du vin (ce qui laisse peut-être imaginer des soirées où l'on buvait du vin, avec plus de libéralité et de tolérance qu'on ne l'imagine actuellement).

LAISSE-MOI AVEC CELUI QUE J'AIME

Ce très joli petit poème de 7 vers a un ton quelque peu intimiste. Il est rempli d'une allégresse rare chez Ibn al-Fāriḍ, qui célèbre ici l'ivresse des nuits passées avec celui que son cœur aime. Sa joie, c'est de contempler sa beauté et de s'abandonner à l'amour. Aussi, aucune critique n'a de prise sur lui, qui peut même avoir la moindre idée de l'intensité et de la qualité de son bonheur ?

Le mètre est le *ṭawīl*.

12. Ces nuits que j'ai dénombrées dans ma vie
Avec les bien-aimés furent toutes des hyménées [37].

13. Se sont-ils éloignés, que plus rien désormais ne semble beau à l'œil [38],
Et si le cœur retrouve ses souvenirs, il n'est plus pour lui de douceur [39].

14. Ô éden que mon âme a quitté contre son gré [40],
N'eussé-je trouvé consolation dans le céleste paradis [41], je serais mort d'affliction [42].

---

40. Littéralement : « avec aversion, avec répugnance. »

41. Littéralement : « la demeure de l'éternité », c'est-à-dire ce qu'on appelle habituellement le paradis. Il semble qu'il y ait ici une sorte de jeu d'images entre le paradis du mystique, qui est total mais irréel (non pas au sens qu'il n'existe pas, il existe bien, mais pas de façon "physique", et à l'issue de la mort mystique, c'est-à-dire de l'extinction du moi) et momentané, et le paradis qui est donné après la mort au croyant qui le mérite, et qui, lui, est éternel. Faute de pouvoir demeurer dans le premier, l'auteur espère du moins le second.

42. On notera le *ğinās* entre التَّأَسِّي , "le fait de se consoler" (de أَسا (u)), et أَسًا (de أَسِيَ (a)), "être triste, affligé".

١٢ . تِلْكَ اللَّيَالِي الَّتِي أَعْدَدْتُ مِنْ عُمُرِي مَعَ الأَحِبَّةِ كَانَتْ كُلُّهَا عُرُسَا

١٣ . لَمْ يَحْلُ لِلْعَيْنِ شَيْءٌ بَعْدَ بُعْدِهِمِ وَالقَلْبُ مُذْ آنَسَ التَّذْكَارَ مَا أَنِسَا

١٤ . يَا جَنَّةً فَارَقَتْهَا النَّفْسُ مُكْرَهَةً لَوْلاَ التَّأَسِّي بِدَارِ الخُلْدِ مُتُّ أَسَا

37. Les nuits où se sont dévoilés à lui les noms et les attributs de l'être divin furent des nuits de bonheur. Le sens est que ce sont les seules nuits qui ont vraiment compté dans sa vie.

38. Après l'éblouissement de l'extase, quand s'est achevée la manifestation de Dieu, tout paraît terne et sans attrait.

39. On notera le *ğinās* entre آنَسَ , dans le sens ici de "trouver, retrouver, reconnaître", et le أَنِسَا de la fin, dans le sens de "douceur", mais aussi de "familiarité avec les hommes". Ce qui fait qu'on pourrait aussi traduire : « Et si le cœur retrouve ses souvenirs, il n'a plus le goût de fréquenter ses semblables. »

Ce vers décrit le retour du mystique de l'état d'extinction, le فَنَاء , à l'état où il retrouve l'usage de ses sens, le بَقَاء . Dans cet état, il se souvient de ce qu'il vient de vivre, mais souffre de la fin de l'état d'union, et trouve peu de qualités au monde sensible dans lequel il est revenu.

9. S'il refuse [24], je prendrai à la place des fleurs de camomille [25],
Il n'est pas perdant [26], celui qui a reçu des perles [27] à la place des fleurs.

10. Si me mord le serpent [28] de ses accroche-cœurs [29], il n'y a rien d'étonnant [30]
Qu'il commette la morsure [31], et que moi je m'abreuve [32] à ses lèvres brunes [33].

11. Maintes fois il m'a été soumis [34] ! Nous voilà réunis dans l'union,
Nous avons revêtu la vertu [35], point ne connaissons la souillure [36].

---

33. On relèvera le *ǧinās maqlūb* entre لَسْعًا dans le sens de "morsure", et لَعَسًا dans le sens de "lèvres au teint rouge très foncé", virant sur le noir, ce qui est un motif de séduction et indique une beauté extrême.

Le sens de ce vers est que l'amour est comme une morsure. Ce sont les accroche-cœurs ou les lèvres brunes qui me séduisent, et cette séduction est funeste, elle est comme une morsure de serpent, car je suis sans défense. Mais la morsure du serpent est synonyme de mort, comme celle des appas du Bien-Aimé. Si je suis séduit par lui, c'en est fait de moi, je suis touché par lui comme par la morsure d'un serpent, il n'y a pas de remède.

En ce qui concerne le sens mystique, il faut interpréter la beauté du Bien-Aimé qui séduit l'amoureux comme le dévoilement de l'être divin qui permet au mystique de se tenir dans la station de l'unicité, où il profère le *tawḥīd* en présence de Dieu.

34. Littéralement : « comme il reste docile à ma main. » L'expression طَوْعَ يَدي est connue, elle peut se traduire par : "comme il est obéissant !". Ce sens ici peut surprendre, et il faut sans doute le comprendre de la façon suivante : comme le Bien-Aimé consent à ce que je lui demande, comme il me donne les faveurs que je lui demande ! On peut aussi interpréter l'expressions dans le sens : "il m'a été docile maintes fois".

35. Le mot بُرْد désigne une pièce de vêtement dans laquelle on s'enveloppe. On sait par ailleurs que la *burda* est le vêtement qui était caractéristique des mystiques et symbolisait leur obédience. La traduction littérale serait ici : « dans ses habits de la piété, nous ne connaissons pas la souillure. »

36. De دَنِسَ : "être souillé, être impur".

٩ . فَإنْ أَبَى فَالأَقَاحِي مِنْهُ لِي عِوَضٌ   مَنْ عُوِّضَ الدُّرَّ عَنْ زَهْرٍ فَمَا بُخِسَا

١٠ . إنْ صَالَ صِلُّ عِذَارَيْهِ فَلاَ حَرَجٌ   أَنْ يَجْنِ لَسْعًا وَأَنِّي أَجْتَنِي لَعَسَا

١١ . كَمْ بَاتَ طَوْعَ يَدِي وَالوَصْلُ يَجْمَعُنَا   فِي بُرْدَتَيْهِ التُّقَى لاَ نَعْرِفُ الدَّنَسَا

---

24. C'est-à-dire : s'il refuse que je cueille ce que j'ai planté.

25. أَقَاحِي est le pluriel de قُحْوَان et désigne la camomille (encore appelée بابونج), ce que confirme Ibn al-Bayṭār. Ahmed Issa Bey l'identifie comme la marguerite. Le sens est qu'il prendra des fleurs, ou des pétales de camomille, parce que ceux-ci sont blancs, et de ce fait ressemblent aux dents. En d'autres termes, il espérait un baiser, et s'il n'obtient rien de cela, il se contentera des fleurs blanches de la camomille, c'est-à-dire du sourire.

26. Du verbe بَخَسَ (u) : "amoindrir, diminuer, léser". Le sens de ce vers semble reposer sur une opposition entre la rose, de couleur rose ou rouge, et la camomille, de couleur blanche. Chaque couleur marque un degré dans la connaissance. La rose rouge symboliserait la connaissance de l'être divin dans son essence. La camomille, blanche, symboliserait la connaissance de Dieu par la médiation de ses noms et de ses attributs. Si la première est impossible à l'homme, la seconde est possible. Et même s'il y a une hiérarchie de nature entre les deux connaissances, néanmoins, celui qui laisse l'impossible pour se rabattre sur le possible, en effet, n'est pas vraiment perdant.

27. دُرّ est le pluriel, collectif, pour دُرَّة , "perle".

28. On notera le *ǧinās* entre صَالَ , "se jeter avec fureur sur quelqu'un", et dans le contexte ici, "mordre", et صِلٌّ , de صَلَّ (i), dans le sens ici de "serpent" (il s'agit d'un petit serpent de couleur jaune, très fin, et d'ailleurs d'autant plus dangereux, qui vit dans le sable).

29. Le mot indique aussi bien le fin duvet sur la joue d'un jeune adolescent que la mèche de cheveux.

30. لا حَرَجٌ est à prendre, dit Būrīnī, au sens de لا عجب . حَرَج , littéralement, signifie "crime, délit".

31. Pour يَجْنِي : le ي est omis pour la rime.

32. On notera le *ǧinās* entre le يَجْنِ précédent et أَجْتَنِي , du même verbe, dans le sens de "s'abreuver" (à une pièce d'eau, c'est-à-dire, cueillir l'eau).

4. Pleure-t-il dans les déserts arides [11], on croirait [12] une mer [13],
Et pour peu qu'il soupire, ils redeviennent secs [14].

5. Celui qui possède de telles qualités, c'est en quantité innombrable [15],
Elle est insurpassable, l'intimité avec lui, que jamais je ne m'en détourne [16].

6. Que de fois il m'a visité, dans la nuit obscure et comme courroucée [17],
Où sourient les étoiles sous l'effet du visage de celui qui, même maussade, illumine [18].

7. Par force [19] il a ravi mon cœur, et j'ai crié à l'injustice.
Ô toi, juge suprême en matière d'amour, pourquoi [20] mon cœur est-il captif ?

8. Par un clin d'œil, j'ai planté [21] une rose au pommeau de sa joue [22],
C'est le droit de mon regard de cueillir [23] ce qu'il a planté.

---

17. الدُّجَى indique l'obscurité de la nuit. رَبَدَ signifie à la fois être obscur et avoir l'air sévère. حَنِقَ veut dire : être dans une colère violente.

18. عَبَسَ désigne le fait d'avoir un air sévère, austère ou renfrogné. Si le Bien-Aimé a vu l'amoureux dans la nuit obscure, cela signifie qu'il y a comme un début de dévoilement. Le visage du Bien-Aimé en effet brille dans la nuit obscure, qu'il illumine comme les étoiles dans le ciel. Il faut bien comprendre cependant qu'en même temps il éblouit, ce qui le préserve d'être réellement vu.

On notera l'opposition entre حَنَقٍ et تَبْسِمُ .

19. قَسَرَ veut dire "contraindre" et ابْتَزَّ , "enlever, emporter, ravir".

20. La vocalisation لِمْ peut surprendre. Būrīnī signale les textes de Q., LXXVIII, 1 : « عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ » : « sur quoi s'interrogent-ils ? » et Q., XXVII, 35 : « ... فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ » : « ... et je verrai ce que les émissaires rapportent. » Le *sukūn* est mis ici pour le mètre.

حبسا est au passif : être jeté en prison.

Le sens de حاكِم الحُبِّ est très fort ; il peut aller jusqu'à signifier : le juge tyrannique.

21. Autre lecture possible, qui est celle de Būrīnī : زَرَعْتُ . Le sens ne varie guère.

22. Littéralement : « au-dessus de sa joue », c'est-à-dire probablement sur son front ou sur sa tempe.

23. Plus précisément : « de récolter. »

٤ . فَإِنْ بَكَى فِي قِفَارٍ خِلْتَهَا لُجَجًا   وَإِنْ تَنَفَّسَ عَادَتْ كُلُّهَا يَبَسَا
٥ . فَذُو المَحَاسِنِ لاَ تُحْصَى مَحَاسِنُهُ   وَبَارِعُ الأُنْسِ لاَ أَعْدَمْ بِهِ أُنُسَا
٦ . كَمْ زَارَنِي والدُّجَى يَرْبَدُّ مِنْ حَنَقٍ   وَالزُّهْرُ تَبْسِمُ عَنْ وَجْهِ الَّذِي عَبَسَا
٧ . وَابْتَزَّ قَلْبِيَ قَسْرًا قُلْتُ مَظْلِمَةً   يَا حَاكِمَ الحُبِّ هذَا القَلْبُ لِمْ حُبِسَا
٨ . غَرَسْتُ بِاللَّحْظِ وَرْدًا فَوْقَ وَجْنَتِهِ   حَقًّا لِطَرْفِي أَنْ يَجْنِي الذِي غَرَسَا

---

11. Le mot قِفار est le pluriel de قَفْرٌ , désert sec et sans végétation, comme le Sahara.

12. خال est à prendre au sens de ظَنَّ .

13. لُججًا , pluriel de لُجّة , qui indique une grande quantité d'eau, une mer. Le sens du premier hémistiche est que s'il pleure, il pleure tellement qu'il remplit les déserts de ses pleurs, au point que ceux-ci deviennent comme une mer. Image hyperbolique chère à Ibn al-Fāriḍ.

14. Parce que ses soupirs sont brûlants, et de ce fait, assèchent l'eau de ses pleurs qui avaient précédemment empli le désert.

15. Littéralement : « celui qui possède ses qualités (ou ses beautés), elles ne peuvent être dénombrées ses qualités (ou ses beautés). » Il s'agit du Bien-Aimé. C'est l'archétype de la perfection, il a toutes les qualités.

16. On pourrait d'abord traduire littéralement : « la supériorité de sa bienveillance est telle, que je ne suis jamais privé de sympathie », au sens où j'ai toujours des amis autour de moi. Il y a là un *ǧinās* entre أُنْس : le fait d'être bon, bienveillant, et أُنُسا , pluriel de أنيس : les humains, les hommes. Mais on peut aussi comprendre : « celui qui éblouit (بارع), que de ce fait, je ne manque pas d'amis. » Dans ce cas, أُنْس est une notion, et أُنُس , pluriel de أنيس , indique des personnes. Il y a perfection dans les deux hémistiches : il est le modèle de toutes les perfections, et c'est le seul qui peut éblouir toute l'humanité. Il est à la fois source de perfection et source d'amitié. Mais on peut aussi comprendre أُنْس dans le sens de l'intimité, le fait de vivre en amitié. C'est d'ailleurs le sens principal. Dans ce cas, on aurait : « celui dont l'intimité est supérieure à tout, que par ce rayonnement je ne sois jamais privé d'intimité. » Il y a enfin une autre interprétation, celle de Nābulusī, à laquelle je m'arrêterai : il est tellement attaché à l'intimité avec le Bien-Aimé, qu'il s'interdit de connaître l'intimité avec autre que lui.

LE POÈME

1. [Ô mon ami], arrête-toi [1] dans les demeures et salue [2] les traces des campements [3] disparus [4],
Appelle-les, peut-être [5] te répondront-elles "peut-être" [6].

2. Et si t'enveloppe une nuit toute de dévastation [7],
De ton désir brûlant, fais jaillir un brandon [8] au milieu des ténèbres [9].

3. Ô vous, le petit groupe de ceux qui sont partis à l'aube, savez-vous quelque chose d'un homme épris,
Qui veille sous le couvert de la nuit, guettant l'aurore [10] ?

---

8. Le verbe قَبَسَ (i) désigne le fait, soit de demander du feu à quelqu'un, soit d'allumer son feu au feu d'un autre. Il s'agit ici d'allumer ce feu au feu qui brûle dans le cœur du mystique à la vue des campement dévastés, c'est-à-dire à cause de l'absence des bien-aimés. Le sens mystique est de transmettre la connaissance de l'amour divin, de perpétuer la tradition mystique de l'amour. Il y aurait pourtant ici une autre interprétation possible de ce vers : « allume ton désir à leurs ténèbres comme à un brandon. » En effet, les ténèbres, c'est l'absence des bien-aimés, c'est-à-dire de Dieu, et c'est cette absence qui ravive le désir dans le cœur de l'amoureux. Il serait "mystiquement" juste de dire que l'amoureux allume le feu de son désir aux ténèbres de la nuit, c'est-à-dire à l'absence du Bien-Aimé. Mais le مِنْ devant الشَّوْق semble malgré tout interdire cette interprétation.

9. Le pronom ها de ظَلْمائِها se rapporte aux mots الدِّيار et الأَرْبُع : il s'agit des ténèbres engendrées par la dévastation des campements. Nābulusī interprète l'image comme le fait d'allumer le feu de l'amour divin dans le cœur de ceux qui progressent sur la voie de l'amour.

10. Plus précisément, le mot غَلَس désigne l'obscurité de la fin de la nuit, à l'approche du jour (c'est le moment où le coq chante).

القصيدة

١ . قِفْ بِالدّيَارِ وَحَيِّ الأَرْبُعَ الدُّرُسَا وَنَادِهَا فَعَسَاهَا أَنْ تُجِيبَ عَسَى

٢ . وَإِنْ أَجَنَّكَ لَيْلٌ مِنْ تَوَحُّشِهَا فَاشْعَلْ مِنَ الشَّوْقِ فِي ظَلْمَائِهَا قَبَسَا

٣ . يَا هَلْ دَرَى النَّفَرُ الغَادُونَ عَنْ كَلِفٍ يَبِيتُ جُنْحَ اللَّيَالِي يَرْقُبُ الغَلَسَا

---

1. Le poème commence à la manière des grandes *qaṣīda*-s classiques. Būrīnī cite à propos de قِفْ le début du vers célèbre d'Imru'u l-Qays : قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل : « Arrêtez et pleurons au souvenir d'un être aimé et d'un campement... » Il fait remarquer que قِفْ a ici une valeur d'interjection : « Ô mon ami, arrête-toi avec moi dans les demeures des aimés. »

2. حَيِّ , impératif de حَيَّا , est donné par Būrīnī dans le sens de "saluer", سَلِّمْ .

3. أَرْبُع est l'un des pluriels de رَبْعٌ , terme déjà rencontré, qui à l'origine désigne un campement de printemps, qui peut aussi désigner une habitation ou un village. Būrīnī l'entend au sens de "demeure", mais le mot évoque surtout un contexte bédouin.

4. الدُّرُسَا est le pluriel de دَارِس dans le sens de "usé, effacé". Le mot s'emploie en particulier en ce qui concerne les traces du campement, thème classique qui ouvre souvent les *qaṣīda*-s.

5. عَسَاهَا a le sens habituel de "peut-être", c'est ici un souhait. Le deuxième عَسَى à la fin du vers a valeur d'insistance.

6. Le pronom هَا se rapporte aux demeures. Mais il s'agit en fait des bien-aimés qui sont partis, et dont l'auteur souhaite le retour. Le sens profond est qu'il désire le dévoilement de l'être divin.

7. Le pronom ها ici aussi se rapporte à ديار et أَرْبُع . Ou bien la vue des tentes dévastées plonge l'auteur comme dans une nuit obscure, ou bien la nuit est faite de cette destruction des campements. Le mot تَوَحُّش contient aussi une nuance de solitude, dans la mesure où, dans un endroit qui fut peuplé et qui maintenant est dévasté, on ne trouve plus âme qui vive.

POURQUOI MON CŒUR EST-IL CAPTIF ?

Dans ce poème de 14 vers, ʿUmar b. al-Fāriḍ confie à ses auditeurs le souvenir de l'union avec le Bien-Aimé. La plupart des amoureux se sont lassés et sont partis avant l'aurore. Mais l'amant véritable est resté, et après bien des attentes arides et douloureuses, il a connu l'union. Que celle-ci ait été véritable ou en rêve, on ne sait. Il reste que son souvenir est impérissable, et que par rapport à cette expérience, tout est désormais pour lui insignifiant.

Le mètre est le *basīṭ*.

8. Du cœur même du brasier, j'ai été convié au face-à-face [14].
Que reviennent les nuits de notre union [15] !

9. Et quand s'est approché
Le moment fixé pour m'unir à celui que j'aime [16],

10. Voilà que les montagnes s'écroulaient [17]
Devant la majesté [18] de celui qui se dévoile.

11. Voilà que resplendissait un secret celé
Que connaît quiconque me ressemble.

12. Je suis devenu le Moïse de mon temps [19]
Depuis qu'un peu de moi est devenu mon être tout entier.

13. Car pour moi, vivre, c'est mourir en lui [20],
Et dans ma vie est alors mon trépas [21].

14. Je suis l'indigent humilié [22],
Ayez pitié de mon humble condition [23].

---

19. Ayant fait mystiquement l'expérience de la théophanie dont Moïse est réputé avoir été réellement gratifié, 'Umar b. al-Fāriḍ s'identifie à lui et se présente comme le guide de ceux qui veulent suivre cette voie. Cette idée est aussi présente dans le poème : « J'ai abrogé par mon amour le chapitre du désir ardent qui était avant moi », vers 2 : « De tout homme qui aime d'amour, je suis le guide », p. 367. Ibn al-Fāriḍ se présente souvent comme le guide incontesté des mystiques. Y aurait-il un lien entre cette prétention et celle de 'Abd al-Qādir al-Ǧilānī, dont est célèbre la phrase suivante : رِجْلِي هذه عَلى رَقْبَةِ كُلِّ وَلِيٍّ : « [J'ai posé] mon pied que voici sur la nuque de chaque saint » ?

20. La compréhension de ce vers dépend du sens que l'on donne au pronom ه de فيه . Si on réfère ه à مَوْت , on a : « la mort, en elle est ma vie », c'est-à-dire que c'est dans la mort que réside ma vie, ma vraie vie. Mais Būrīnī rapporte ه à المحبوب : "c'est la mort en lui qui est pour moi la vie". Ce sens me paraît conforme à d'autres vers déjà rencontrés dans le *dīwān*.

21. Il faut distinguer entre la vie où il n'a pas encore entendu l'appel du Bien-Aimé, et c'est une vie d'apparence et d'illusion, et la vie désormais tendue vers l'union avec le Bien-Aimé, et c'est cela la vie véritable, même si elle est synonyme de mort.

22. مُعْنًى , de عَنَا (u), qui veut dire "être en captivité", et de là : "être abaissé, humilié".

23. Littéralement : « ayez pitié de mon état et de mon abaissement. »

٨. نُودِيتُ مِنْهَا كِفَاحًا   رُدُّوا لَيَالِيَ وَصْلِي
٩. حَتَّى إِذَا مَا تَدَانَى الـ   ـمِيقَاتُ فِي جَمْعِ شَمْلِي
١٠. صَارَتْ جِبَالِيَ دَكًّا   مِنْ هَيْبَةِ الْمُتَجَلِّي
١١. وَلَاحَ سِرٌّ خَفِيٌّ   يَدْرِيهِ مَنْ كَانَ مِثْلِي
١٢. وَصِرْتُ مُوسَى زَمَانِي   مُذْ صَارَ بَعْضِيَ كُلِّي
١٣. فَالْمَوْتُ فِيهِ حَيَاتِي   وَفِي حَيَاتِيَ قَتْلِي
١٤. أَنَا الْفَقِيرُ الْمُعَنَّى   رِقُّوا لِحَالِي وَذُلِّي

---

14. كِفَاحًا , de كَفَحَ (a), a ici le sens "d'être en face" (encore qu'à une certaine distance).

15. Littéralement : « Rendez ! » mais aussi : « Répondez ! » Le verbe est sans doute à rapporter à كِفَاح , mais on peut hésiter sur le sens du verbe. Soit il s'agit d'un impératif qui s'adresse aux nuits, et le poète veut dire : « Revenez, ô nuits de l'union » (que j'ai connues autrefois). Soit aussi : c'est le face-à-face qui va faire se répéter les nuits de l'union, et on pourrait traduire : « ... le face-à-face / qui m'a fait revivre les nuits de l'union. » Mais grammaticalement, cette interprétation n'est guère justifiée. Soit enfin, رُدُّوا répond à نُودِيتُ : en quelque sorte : « J'ai été appelé, eh bien, répondez pour moi, ô nuits de l'union que j'ai connues, et que je voudrais tant revivre ! » Vous saurez mieux que moi dire ce que fut notre union. Par "nuits de l'union", il faut naturellement comprendre qu'il s'agit de l'extinction en Dieu. De toute manière, l'invitation au face-à-face renouvelle, ou fait revivre, les nuits de l'union.

16. C'est-à-dire le moment où l'être divin va se dévoiler dans le cœur de l'orant.

17. Le verbe دَكَّ (u) signifie "détruire, anéantir", mais aussi "aplanir, rendre égal". Il y a l'idée que le sol devient uni là où s'élevaient des montagnes.

18. Būrīnī comprend هَيْبَة au sens de عَظَمة . Mais le sens habituel de هَيْبَة étant "crainte, effroi", on pourrait aussi comprendre que les montagnes sont saisies d'effroi devant la théophanie. Naturellement, même si tout ceci fait référence au récit coranique, les montagnes sont en quelque sorte dans le cœur de l'orant, et l'image exprime son trouble à l'approche du dévoilement de l'être divin.

4. Votre secret[6] est enfoui au plus profond de moi[7],
Et mon cœur est le Sinaï de votre épiphanie[8].

5. De loin, j'ai vu un feu aux environs[9],
C'était la nuit[10], et j'ai annoncé la bonne nouvelle aux miens[11].

6. Je leur ai enjoint de ne point bouger, car peut-être
Trouverai-je une bonne direction, peut-être[12].

7. Je m'en suis approché, et voici
Que devant moi brûlait le feu de celui à qui Dieu a parlé[13].

---

de l'amour qui brûle en lui qui va le rendre capable de saisir quelque chose du mystère divin.

11. Moïse quitte la ville où il habitait par peur de Pharaon. Cf. Q., XXVIII, 29 sq.

12. Ce vers est la réminiscence de Q., XX, 10 : « إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى » : « Il vit un feu et dit à sa famille : Restez ici, j'ai vu un feu, peut-être vous en apporterai-je un tison, ou y trouverai-je une bonne direction. » Comme souvent, l'expérience mystique s'inscrit dans le cadre d'une expérience d'abord banale et toute humaine. Les commentateurs musulmans situent ce verset lors du retour de Moïse d'Égypte, accompagné de sa famille. Il voulut d'abord aller prendre congé de sa mère, et la petite troupe fut surprise par une tempête de neige et se perdit. Moïse et sa famille établirent alors, en cours de route et tant bien que mal, un camp pour passer la nuit. Moïse voulut faire du feu pour réchauffer les siens, mais son "briquet" étant humide, le feu ne prit pas. Il vit alors un feu un peu plus loin et se dirigea vers lui, espérant y trouver des braises pour allumer son feu et quelque berger ou voyageur auprès du feu, qui lui indiquerait la bonne direction. Ce qui se passa ensuite fut d'une tout autre nature.

13. Il s'agit de Moïse, c'est-à-dire celui à qui Dieu a parlé au cours de l'épisode du buisson ardent. L'auteur reprend à son compte les étapes de la théophanie du Sinaï, mais en son cœur, mystiquement. En réalité, cela s'est passé avant lui (قَبْلِي), c'est-à-dire du temps des Fils d'Israël.

٤. وَسِرُّكُمْ فِي ضَمِيرِي وَالقَلْبُ طُورُ التَّجَلِّي

٥. آنَسْتُ فِي الحَيِّ نَارًا لَيْلاً فَبَشَّرْتُ أَهْلِي

٦. قُلْتُ امْكُثُوا فَلَعَلِّي أَجِدْ هُدَايَ لَعَلِّي

٧. دَنَوْتُ مِنْهَا فَكَانَتْ نَارَ المُكَلِّمِ قَبْلِي

---

6. Par "secret", il ne faut pas comprendre l'essence divine, qui reste impénétrable, inaccessible, inconnaissable, mais seulement les manifestations de cette essence par lesquelles Dieu se révèle à sa créature.

7. Le mot ضَمِير indique ce qui est caché au fond du cœur, tant du point de vue du contenu, c'est-à-dire les pensées les plus intimes de l'homme, que de l'organe, c'est-à-dire le cœur, l'esprit. Actuellement, le mot serait compris dans le sens de la conscience morale.

8. Il faut évidemment comprendre ce vers en référence à l'expérience de Moïse au Sinaï. Le mot طُور signifie "montagne", mais désigne aussi spécifiquement le mont Sinaï, l'Horeb, lieu de la théophanie qui fut l'expérience de Moïse, où Dieu fut présent devant lui dans le buisson qui brûlait sans se consumer, mais sans pour autant se dévoiler à lui. Cette expérience, avec celle de l'ascension mystique du Prophète, est l'archétype de toute expérience mystique. Les vers suivants vont l'évoquer en la recréant en quelque sorte, l'auteur la prenant d'une certaine façon à son compte.

9. Littéralement : « dans la tribu. » L'expérience de Moïse fut localisée dans l'espace, mais celle d'Ibn al-Fāriḍ est purement mystique. Il faut donc comprendre فِي الحَيِّ , ici : "dans mon cœur, au fond de moi". De ce fait, le feu qui brûle n'est autre chose que l'incandescence de l'amour pour le Bien-Aimé, amour que Dieu a déposé en son cœur.

10. On notera l'opposition entre la nuit, qui est obscure, et le feu, qui éclaire. Le cœur du mystique est par lui-même bien incapable de discerner quoi que ce soit, partageant avec tout ce qui est de nature physique et créé une opacité naturelle. Il est en quelque sorte dans la nuit, c'est-à-dire dans l'incapacité de comprendre. C'est le feu

LE POÈME

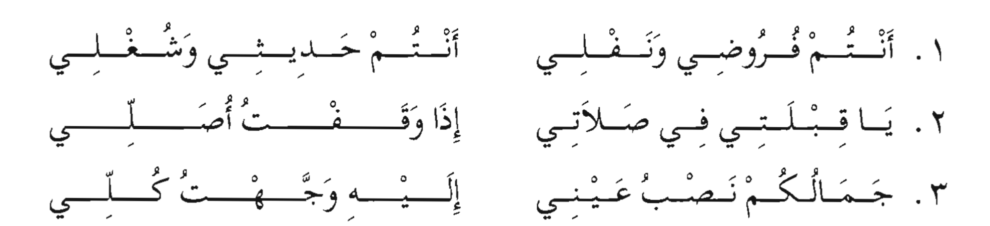
1. Vous êtes [1] mes rites obligatoires [2] et mes pratiques surérogatoires [3],
   Vous êtes mon verbe et mon agir.
2. C'est vers vous qu'orant je me tourne [4],
   Quand je me tiens debout, pour prier.
3. Votre beauté est l'idole [5] de mes yeux,
   Vers elle je dirige tout mon être.

Lorsque le croyant est tourné vers la qibla, il est donc, mystiquement, dans une sorte de face-à-face avec Dieu, tout le reste étant subordonné à cette expérience première, car (Q., XXVIII, 88) : « وَلاَ تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهًا آخَرَ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » : « N'invoque avec Dieu aucune autre divinité. Il n'y a d'autre Dieu que lui. Tout est périssable, hormis sa Face. Le pouvoir de juger lui appartient. Vers lui vous serez ramenés. »

Le sens ici est que l'orant, au cours de la prière, se tourne vers la Ka'ba, c'est-à-dire se tourne vers Dieu, et que la prière est essentiellement ce face-à-face de l'homme debout devant son créateur, comme l'exprime la station au mont 'Arafāt lors du pèlerinage.

5. Selon la vocalisation de نصب, on peut avoir plusieurs sens. Si on vocalise نُصْب, il faut prendre نُصْب عَيْني comme une expression toute faite : "devant mes yeux". Si on vocalise نَصْب, on a le sens : "idole de mes yeux". النَّصْب, c'est en effet tout ce qui est placé devant les yeux, et le mot peut aussi indiquer une statue, une effigie, une idole. On a donc deux traductions possibles : « Votre beauté est devant mes yeux », ou : "Votre beauté est l'idole de mes yeux". Būrīnī indique que par beauté, ici, il faut comprendre tout ce qui apparaît de l'essence divine dans la création et qui est saisi aussi bien par les sens que par l'intellect.

القصيدة


١. أَنْتُمْ فُرُوضِي وَنَفْلِي   أَنْتُمْ حَدِيثِي وَشُغْلِي
٢. يَا قِبْلَتِي فِي صَلَاتِي   إِذَا وَقَفْتُ أُصَلِّي
٣. جَمَالُكُمْ نَصْبُ عَيْنِي   إِلَيْهِ وَجَّهْتُ كُلِّي

---

1. Le poème s'adresse à Dieu, mais, métaphoriquement, l'auteur s'adresse à tout ce qui, dans la création, lui révèle quelque chose de Dieu.

2. فُرُوض est le pluriel de فَرْض et indique tout ce qui est imposé par Dieu, qui fait partie en quelque sorte de la loi divine. On remarquera qu'à l'origine, فَرَضَ veut dire "tailler", "faire des encoches", et que primitivement, les codes de lois étaient gravés, dans de la pierre, de l'argile, etc. D'où le sens ici de فَرَضَ : "imposer une loi, prescrire". Il s'agit de tout ce que Dieu prescrit au genre humain, autrement dit, les préceptes d'origine divine. Ils s'étendent à toute la création et concernent tous les actes humains.

3. نَفْلِي , de نَفَلَ (i), "donner, faire un cadeau", indique ce que quelqu'un s'impose de lui-même, mais qui ne lui est pas imposé par Dieu. C'est ce qui est accompli en plus de ce qui est prescrit.

4. Littéralement : « Ô ma qibla dans la prière, si je me tiens debout, je prie. » La qibla est la niche pratiquée dans l'un des murs de la mosquée et qui indique la direction de la Ka'ba. Par extension, le mot peut ausi désigner cette direction, ou la Ka'ba elle-même. Ici, quand l'auteur fait référence à la qibla, il indique que lorsqu'il est devant la qibla, ce n'est pas le mur de la mosquée qu'il voit, mais en quelque sorte, c'est la face divine elle-même, vers laquelle il se dirige, selon ce qui est dit en Q., II, 115 (la référence est donnée par Būrīnī) : «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» : « À Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident, et vers quelque direction que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu. Dieu est présent partout et omniscient ».

J'AI ÉTÉ CONVIÉ AU FACE-À-FACE

Ce court poème est particulier (d'ailleurs, on hésite parfois à l'attribuer à ʿUmar b. al-Fāriḍ), car il met en scène la théophanie du Sinaï, quand Dieu interpelle Moïse et lui révèle sa présence sous le signe du buisson ardent. ʿUmar b. al-Fāriḍ fait mystiquement cette expérience que Moïse est réputé avoir faite réellement, et de ce fait, il s'identifie en quelque sorte à lui. Il n'est pas d'expérience plus brûlante de la proximité de la face divine. Cependant, les voiles ne se sont pas tous soulevés, et Dieu ne s'est pas montré. Pourtant, l'orant sait désormais que la nostalgie de cette nuit ne le quittera plus, et que désormais, il ne pourra concevoir la vie autrement que comme la recherche éperdue de celui qui, un jour, s'est manifesté à lui.

Le mètre est le *muǧtaṯ*.

4. À celui qui, dans la fierté de son âme [11], ne s'est pas glorifié,
De l'intensité de sa passion [12], annonce-lui qu'il sera tenu en opprobre.

5. Ce sont leurs biens que donnent les gens généreux [13],
Les amoureux [14], ce sont leurs âmes qu'ils donnent, sans compter [15].

6. S'ils reçoivent en dépôt quelque secret [16],
Leur cœur est le tombeau de ces secrets ineffables.

7. Pour peu qu'ils soient en péril de désunion [17], ils se consument d'effroi,
Et si la mort les menace, ils la désirent d'une intense nostalgie.

8. Par ma vie, les vrais amoureux [18], ce sont eux,
Eux seuls aiment en vérité, les autres ne connaissent qu'un vain badinage[19].

---

elle procède du seul choix de Dieu, et pour celui qui la reçoit, elle procède de l'expérience vécue. Elle ne saurait donc se dire par des mots, ou par un enseignement, elle est d'un autre ordre.

17. On notera la très belle sonorité de ce vers, les deux hémistiches se répondant parallèlement. Le sens ici est très fort, les images ayant une certaine redondance qui renforce le sens. Tout part des premiers mots, qui évoquent l'expérience négative du mystique. Būrīnī comprend الهَجْر comme une façon de nommer le cordon du voile qui obscurcit l'œil du cœur. C'est-à-dire que la plus grande crainte du mystique est de voir s'épaissir le voile, ou les voiles, qui le sépare de la connaissance de la Réalité véritable, en quelque sorte de vivre cette nuit obscure qui est pour chaque mystique la plus grande souffrance. La suite du vers exprime la conséquence de cette situation : c'est une souffrance telle que la nuit semblerait un mal plus supportable. D'ailleurs, cette souffrance exprime déjà en elle-même une sorte de mort, puisque le mystique ne vit vraiment que du dévoilement de Dieu en lui.

18. Il faut comprendre عِنْدِي ici dans le sens de : ceux qui suivent ma voie. Les vrais amoureux, ce sont seulement mes adeptes, ou mes disciples.

19. Il y a une opposition entre الجد et الهَزْل , le sérieux et la plaisanterie. C'est-à-dire, comme dit Būrīnī, qu'il y a « les amoureux qui sont pris par l'amour de soi, par l'inspiration satanique, par le désir caché, par un état qui ne saurait rendre heureux, et il s'agit là d'un jeu, d'un divertissement, d'un badinage, d'une futilité, d'une insouciance, d'une négligence... ».

Les vrais amoureux sont tout le contraire : ce sont ceux qui s'abandonnent à l'amour en faisant entièrement don d'eux-mêmes, et cela sans qu'il s'agisse d'un jeu momentané, mais en en faisant un engagement entier et définitif.

٤ . وَمَنْ لَمْ يَكُنْ فِي عِزَّةِ النَّفْسِ تَائِهًا بِحُبِّ الذي يَهْوَى فَبَشِّرْهُ بِالذُّلِّ
٥ . إِذَا جَادَ أَقْوامٌ بِمَالٍ رَأَيْتَهُمْ يَجُودُونَ بِالأَرْوَاحِ مِنْهُمْ بِلاَ بُخْلِ
٦ . وَإِنْ أُودِعُوا سِرًّا رَأَيْتَ صُدُورَهُمْ قُبُورًا لأَسْرَارٍ تَنَزَّهُ عَنْ نَقْلِ
٧ . وَإِنْ هُدِّدُوا بِالهَجْرِ مَاتُوا مَخَافَةً وَإِنْ أُوعِدُوا بِالقَتْلِ حَنُّوا إِلَى القَتْلِ
٨ . لَعَمْرِي هُمُ العُشَّاقُ عِنْدِي حَقِيقَةً عَلَى الجِدِّ وَالبَاقُونَ مِنْهُمْ عَلَى الهَزْلِ

---

11. Variante possible : في عزّة الحب : « dans la force de son amour » (c'est-à-dire, l'amour divin). Le sens ne varie guère, puisque l'être de l'amoureux est empli de l'amour divin.

12. Le mot à mot du vers est simple, il n'est pourtant pas facile à traduire. Il s'agit de celui qui aime Dieu d'un amour tel que quelque chose de Dieu se reflète en lui. La condition pour que quelque chose de la face de Dieu apparaisse, c'est que l'objet périsse, que celui qui aime réalise l'extinction de son moi, car c'est seulement dans cet état qu'il est empli de l'amour divin. On ne peut tirer aucune glorification de l'amour de soi, mais seulement de l'amour divin quand celui-ci a envahi l'être de l'amoureux. C'est alors la gloire de l'aimé qui engendre la gloire de l'amant.

13. أَقْوام , pluriel de قَوْم , indique, selon Būrīnī, les gens qui aiment les choses périssables et qui ne durent pas. Ils donnent généreusement certes, mais ce sont les biens matériels qui les intéressent.

14. Le pronom هُمْ de رَأَيْتَهُمْ se rapporte aux أَهْلُ الهَوى du premier vers, les amoureux. Il y a évidemment une opposition entre les deux hémistiches, marquée par l'opposition entre مال et أَرْواح , pluriel de روح . Les amoureux font le don d'eux-mêmes, généreusement. Būrīnī indique que ce qui les caractérise, c'est leur générosité à aimer Dieu et à chercher sa voie.

15. Littéralement : sans avarice. On notera l'opposition entre les deux mots جادَ et يَجودونَ , qui expriment la générosité, et بُخْل qui exprime l'avarice.

16. Il y a ici une allusion à la science du *ḥadīṯ*, lequel est basé sur la transmission de maître à disciple. Il est fait obligation à celui qui reçoit le *ḥadīṯ* de le transmettre (نَقْل). Il est interdit de ne pas divulguer cette science. La doctrine des mystiques est exactement le contraire : ils en interdisent la divulgation, en gardant jalousement les secrets.

Par secret ici, il faut entendre la connaissance que Dieu a de lui-même, et dont il peut se faire qu'il révèle quelque fragment à celui qui l'aime d'un cœur pur. Cette science ne se transmet pas comme se transmet la connaissance habituelle de maître à disciple :

LE POÈME

1. J'ai abrogé par mon amour [1] le chapitre du désir ardent qui était avant moi.
   Ceux qu'a envahis la fougue de l'amour [2] sont mon armée, et mon autorité s'étend sur tous [3].

2. De tout homme [4] qui aime d'amour [5], je suis le guide [6],
   Et je réprouve [7] quiconque prête l'oreille aux contempteurs de l'amour [8].

3. Elle a des traits étincelants [9], la science que j'ai de la passion d'amour,
   Dans quelle ignorance demeure celui qui ne se met pas à l'école de l'amour [10] !

---

4. Le فتى désigne un grand adolescent, ou un jeune adulte. Būrīnī l'interprète comme celui qui est l'expression même de la générosité. Le mot est à rapprocher de la notion de فُتُوَّة, "l'esprit chevaleresque", qui représente un style de vie.

5. Le verbe يَهْوَى signifie, d'après Būrīnī, aimer de l'amour divin.

6. Il en est le guide dans la mesure où celui qui aime le prend pour modèle.

7. Littéralement : "je suis exempt de, je suis affranchi de " : بَرِء est à prendre dans le sens de متبرئ .

8. Le texte contient seulement العَذْل , le blâme, le reproche. Il s'agit, à l'évidence, de ceux qui blâment, qui critiquent l'amour divin.

9. Littéralement : une science dont les qualités sont sublimes, dont les qualités s'imposent et échappent à toute description.

10. C'est-à-dire : l'inclination vers Dieu, l'amour divin.

Il y a ici une référence à la science du *fiqh* : il y a deux *fiqh*-s, celui des docteurs, et celui de l'amour. Le vrai *fiqh*, c'est-à-dire la vraie science, est celui de l'amour. En d'autres termes, au-dessus des quatre écoles juridiques classiques, Ibn al-Fāriḍ en établit une cinquième : celle de l'amour.

القصيدة

١ . نَسَخْتُ بِحُبِّي آيَةَ العِشْقِ مِنْ قَبْلِي   فَأَهْلُ الهَوَى جُنْدِي وَحُكْمِي عَلَى الكُلِّ
٢ . وَكُلُّ فَتًى يَهْوَى فَإِنِّي إِمَامُهُ   وَإِنِّي بَرِيءٌ مِنْ فَتًى سَامِعِ العَذْلِ
٣ . وَلِي فِي الهَوَى عِلْمٌ تَجِلُّ صِفَاتُهُ   وَمَنْ لَمْ يُفَقِّهْهُ الهَوَى فَهْوَ فِي جَهْلِ

---

1. L'image générale de ce poème reprend celle des versets abrogés du Coran. Tout ce qui a existé dans l'amour avant Ibn al-Fāriḍ est abrogé, comme le sont les versets abrogés du Coran. Ibn al-Fāriḍ a en quelque sorte inventé une nouvelle religion d'amour. De toute manière, le sens général est qu'avant lui, personne n'aimait véritablement : c'est lui qui, le premier, a aimé d'un amour véritable. Būrīnī précise qu'il s'agit de la محبّة , la station de Muḥammad étant la محبّة et non le عشق qui va suivre, et qui indique l'amour de la beauté divine. Le propos ici concerne la réalité muḥammadienne et la lumière divine qui irradie par la présence du Prophète et qui est comme une lueur de cette lumière. Il donne aussi le عشق comme une "exagération" ou un excès de l'amour, termes qu'eut certainement récusés Ibn al-Fāriḍ. Il s'agit en réalité de l'amour amoureux, l'amour des amants. C'est aussi le mot par lequel les mystiques se désignent souvent eux-mêmes : أهْل العِشْق , "les gens de l'amour", dans le sens du désir intense (ou encore, comme ici : أَهْل الهَوى), ou aussi : العُشّاق : "les amoureux" (cf. le dernier vers).

Par آية ici, on pourrait seulement entendre : "signe", et c'est ainsi que je l'avais interprété dans ma première traduction, mais je tiens compte cette fois du rapport avec les versets coraniques. Dans ma première traduction, j'avais traduit : « j'ai effacé le signe de l'amour... » c'est-à-dire : "je suis le premier vrai amoureux". Il y a ici un jeu de mots et une ambiguïté intraduisibles.

2. الهَوى désigne, selon Būrīnī, l'amour divin dans l'héritage muḥammadien.

3. Pas seulement semble-t-il sur ceux qui forment ce que Ibn al-Fāriḍ appellera ailleurs "la cohorte des amoureux", c'est-à-dire les mystiques, mais toutes les créatures.

J'AI ABROGÉ PAR MON AMOUR LE CHAPITRE DU DÉSIR ARDENT QUI ÉTAIT AVANT MOI

Dans ce court poème de huit vers, 'Umar b. al-Fāriḍ se présente comme le hérault des amoureux, le guide de tous ceux qui, comme lui, professent la passion d'aimer. Il justifie en quelque sorte ce qui plus tard sera le titre que la postérité lui décernera : le "prince des amoureux". Il ne faut pas considérer qu'il s'agit là d'une ambition démesurée ou prétentieuse : n'est-ce pas en effet l'une des constantes de celui qui aime de se dire à lui-même : y eut-il jamais amour comme le mien ? Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un amour ordinaire, mais d'une passion intense, dévorante, dans laquelle l'amoureux se consume, sans retour. Car, comme dit l'auteur, ce ne sont pas leurs biens que donnent les amants, mais leurs âmes, c'est-à-dire eux-mêmes, entièrement et totalement.

Ibn al-Fāriḍ livre ici sa conception des deux règles fondamentales de l'amour mystique : mourir d'amour, et garder le secret.

La traduction de ce poème, sous un titre un peu différent, a déjà été publiée, sans les notes, dans le *B.E.O.* XXXIX-XL, 1993, p. 65-87.

Le mètre est le *ṭawīl*.

21. Certes, il m'a donné à profusion, mais seulement de s'éloigner[47], me laissant à ma détresse.
Ô insuccès de mes efforts, ô perte de mes espoirs !

22. À cause de lui, alors que je ne m'y attendais pas, mon dépérissement s'est fait proche [48],
Point ne savais que le mirage pouvait emporter les êtres [49].

23. La maigreur a pris possession de mon corps, au point que,
Si l'ange de la mort [50] était venu le ravir, c'est dans un endroit vide qu'il se serait égaré [51].

24. Si le reste de la maladie voulait me faire périr[52], il se serait appuyé [53],
Pour m'achever, sur l'extrême faiblesse qui désormais est mon lot[54].

25. De moi il ne reste rien, pas même quelque illusion,
Si ce n'est la gloire de l'humilité dans l'abaissement, et c'est là ma grandeur.

---

51. Il est tellement maigre, malade et émacié, que c'est comme s'il était vide. Il est en quelque sorte un mort vivant, et quand la mort viendra le prendre, elle n'aura plus grand-chose à prendre, elle ne le trouvera même pas, puisqu'il est réduit à l'ombre de lui-même. Une autre interprétation est possible : même si je me trouvais seul dans un endroit désert, il ne me trouverait pas, tellement je suis maigre, en quelque sorte, il passerait près de moi sans me voir.

52. هَمَّ ب est à prendre dans le sens de "vouloir faire périr quelqu'un, méditer la perte de quelqu'un".

53. استعان , de عان (u), dans le sens de "demander le secours de".

54. Littéralement : « il demanderait, pour me faire périr, le secours de ce à quoi ma situation est arrivée en fait d'extrême faiblesse. » On notera le *ǧinās* entre حالَتْ et حالي .

٢١ . فَجَادَ وَلَكِنْ بِالبِعَادِ لِشِقْوَتِي   فَيَا خَيْبَةَ المَسْعَى وَضَيْعَةَ آمَالِي

٢٢ . وَحَانَ لَهُ حَيْنِي عَلَى حِينِ غِرَّةٍ   وَلَمْ أَدْرِ أَنَّ الآلَ يَذْهَبُ بِالآلِ

٢٣ . تَحَكَّمَ فِي جِسْمِي النُّحُولُ فَلَوْ أَتَى   لِقَبْضِي رَسُولٌ ضَلَّ فِي مَوْضِعٍ خَالِ

٢٤ . فَلَوْ هَمَّ بَاقِي السُّقْمِ بِي لَاسْتَعَانَ فِي   تَلَافِيَّ بِمَا حَالَتْ لَهُ مِنْ ضَنًى حَالِي

٢٥ . وَلَمْ يَبْقَ مِنِّي مَا يُنَاجِي تَوَهُّمِي   سِوَى عِزِّ ذُلِّي فِي مَهَانَةِ إِجْلَالِي

---

47. Il faut comprendre ce vers en relation avec le précédent. L'auteur a tout donné à l'Aimé : en échange, il avait la naïveté d'attendre aussi un don en retour. Sans doute a-t-il reçu, si l'on veut : il a reçu exactement le contraire de ce qu'il attendait, puisque ce qui lui a été donné, ce fut l'éloignement de l'Aimé, insensible à la détresse de l'amoureux. On comprend que le deuxième hémistiche soit une lamentation.

48. On notera le *ğinās* entre حَيْنِي , dans le sens de "perte, ruine, malheur" (de حَانَ (i)), et حِين dans le sens plus courant de "temps, moment". حَانَ est à prendre dans le sens de قَرُبَ . L'expression عَلَى حِينِ غِرَّةٍ : « au moment où je ne m'y attendais pas », s'explique d'autant mieux qu'il attendait un échange, et que c'est le contraire qui s'est passé : à cela, il ne s'attendait pas. Ce vers, insistant sur sa détresse, renforce les vers précédents.

49. Il y a un *ğinās* parfait entre les deux آل . Būrīnī donne au premier le sens de سَراب , "mirage", et au second le sens de ذات , "essence, substance, personne, être". C'est cette réalité qu'il découvre qui est la cause de son dépérissement : au fond, le Bien-Aimé n'a été pour lui qu'un mirage, il n'a pu ni le voir ni le saisir, il a passé, inconsistant et évanescent, et il s'est éloigné. Lui par contre est un être de chair et d'os, consistant et réel. Mais ce n'est là qu'une apparence, car c'est ce caractère d'inconsistance du Bien-Aimé qui a été fatal à son être et a provoqué son dépérissement.

50. Le texte porte seulement رَسول , "envoyé". Būrīnī l'interprète comme ملك الموت .

16. En lui, j'ai aimé le blâme issu de la bassesse [36],
Et aurais-je obtenu ce que je souhaitais [37], que cela l'eût été par la grâce de mes blâmeurs [38].

17. J'ai eu l'innocence [39] de dire : Demande-moi ce que tu veux [40], ô toi qui me tortures,
Alors il m'a déclaré sans ambages : chasse de ton esprit [41] le suc de mes lèvres [42].

18. Loin de moi l'idée d'oublier, car dans le moindre de mes cheveux [43]
Gît une passion ardente qui m'entraine en toute hâte vers la mort [44].

19. Le blâmeur m'a dit : « Par l'amertume du désir que tu as de lui,
Il est devenu douceur, cesse donc de l'aimer. » Mais j'ai répondu : « Pour moi, il est le comble de la douceur [45]. »

20. Je lui ai fait don de mon esprit, espérant la quiétude de sa proximité,
Est-il étonnant que je donne ce qui est cher pour l'être cher [46] ?

---

l'amertume. Or, le Bien-Aimé, lui, se retrouve au comble de la douceur. Le blâmeur conseille donc à l'amoureux de quitter un tel bien-aimé qui goûte la douceur pour lui en distillant l'amertume pour l'autre. Mais ce dernier refuse, car cette amertume même lui est plus douce que toute autre chose, dans la mesure où elle lui vient de l'Aimé. Cependant, on peut comprendre تَحَلَّ بها dans un autre sens. En effet, la حِلْيَة , c'est aussi la parure. On peut aussi comprendre : prends-la (l'amertume) comme parure, comme vêtement. En d'autres termes : aie comme signe distinctif l'amertume. La réponse est : même si j'ai l'amertume comme habit, je le préfère. C'est douloureux, certes, mais cela me sied bien. Les deux interprétations sont possibles, c'est là toute l'adresse d'Ibn al-Fāriḍ.

46. الغال (pour غالِي , de غَلا (u)), "cher", se dit d'un objet dont le prix est élevé. Il y a un jeu de mots avec le second emploi du terme. Būrīnī fait remarquer que le premier الغال se rapporte à رُوحِي , en quelque sorte : رُوحِي الغالية , et le second à لراحة قُرْبه : en quelque sorte : لراحة قربه الغالي . Le sens est : je suis gagnant à échanger mon esprit contre la quiétude que donne sa proximité.

١٦. فَأَحْبَبْتُ لَوْمَ اللُّؤْمِ فِيهِ لَوَ انَّنِي — مُنِحْتُ المُنَى كَانَتْ عِنَايَةَ عُذَّالِي
١٧. جَهِلْتُ بِأَنْ قُلْتُ اقْتَرِحْ يَا مُعَذّبِي — عَلَيَّ فَأَجْلَى لِي وَقَالَ اسْلُ سَلْسَالِي
١٨. وَهَيْهَاتَ أَنْ أَسْلُو وَفِي كُلِّ شَعْرَةٍ — لِحَتْفِي غَرَامٌ مُقْبِلٌ أَيَّ إِقْبَالِ
١٩. وَقَالَ لِيَ اللاَّحِي مَرَارَةُ قَصْدِهِ — تَحَلَّ بِهَا دَعْ حُبَّهُ قُلْتُ أَحْلَى لِي
٢٠. بَذَلْتُ لَهُ رُوحِي لِرَاحَةِ قُرْبِهِ — وَغَيْرُ عَجِيبٍ بَذْلِيَ الغَالِ فِي الغَالِي

---

36. On relèvera le *ǧinās* entre لَوْم , de لامَ (u), "blâme", et لُؤْمٌ , de لَأَمَ (a), ici dans le sens de "bassesse, ignominie, vilenie". Littéralement : "Le blâme qui est l'expression de l'ignominie des rapporteurs". Le pronom ه se rapporte à l'Aimé : c'est dans l'Aimé qu'il a aimé le blâme.

37. مُنِحْتُ المُنَى est à comprendre d'après Būrīnī : أُعْطِيت المطلوب الذي أتمناه . Le verbe est ici au passif, de مَنَحَ (a) : "donner, offrir", et مُنَى est le pluriel de مُنْيَة : "vœu, désir".

38. Il y a ici deux lectures : عَلامة , qui est la lecture la plus courante, et عِناية . Le sens n'en est pas subtantiellement affecté : ou : "la marque de mes blâmeurs", ou : "la faveur, le bienfait, la grâce de mes blâmeurs".

39. Littéralement : « j'ai eu l'ignorance... », « j'ai été assez ignorant pour... »

40. Būrīnī précise que اقْتَرِحْ est à prendre au sens de : اطلب منّي مطلبًا تريده بغير فكر وروية فإنّي أتبعك في مطلوبك وأُطيعك في ارادة محبوبك.

41. اسْلُ est l'impératif de سَلا (u), "oublier, perdre de vue, se consoler de".

42. Littéralement : « ma salive. » Le sens est : "ne pense plus à m'aimer", et c'est pourquoi l'amoureux regrette d'avoir posé une question qui allait amener une telle réponse.

43. Littéralement : « dans tout cheveu », c'est-à-dire dans la plus petite parcelle de mon être, dans le tréfonds de mon être.

44. حَتْف : « mort, trépas. »

45. Littéralement : « l'amertume du désir que tu as de lui, par elle [l'amertume], il [le Bien-Aimé] est devenu douceur. Oublie son amour. J'ai dit : pour moi, elle [l'amertume] est devenue plus douce. » L'amant ne retire guère de son amour que de

10. Qui m'assurera que le Bien-Aimé est satisfait, même si s'élèvent
Mes sanglots [25] ? Ma guérison [26], c'est mon malheur et mon émoi.

11. Le joug de son amour ne me pèse en rien,
Quelque démesuré que soit ce que j'endure des uns et des autres.

12. En lui j'ai demeuré, lors que dans son amour [27] j'étais anéanti,
Par la profusion de mon abnégation et l'abondance de ma pauvreté [28].

13. Que Dieu garde cet endroit où je n'ai cessé, quand j'y séjournais [29], d'être accablé [30],
Mais où tu pouvais aussi, à ton gré, m'appeler : ô toi qui mènes douce vie [31].

14. Que Dieu donne la paix au visage [32] de mon blâmeur qui ne cesse
De redire le souvenir des histoires de celui qui porte un grain de beauté [33].

15. Il m'a rapporté ce qui pour moi est la tradition [de l'amour], c'est ainsi qu'il a étanché ma soif [34]
Et m'a donné la bonne direction, ô surprise, car il cherchait à m'égarer [35] .

---

33. C'est le sens ici de خال. Le grain de beauté est le symbole même de la beauté, et la marque de la séduction. C'est un signe distinctif qui augmente le degré de beauté de la femme.

34. Il y a ici une référence au *ḥadīṯ* : il rapporte cela comme on rapporte un *ḥadīṯ*. On notera le *ǧinās* entre رَوَى , "rapporter, raconter", et أَرْوَى , 4e forme du précédent : "abreuver, désaltérer". Même si l'intention du blâmeur est mauvaise, néanmoins, il met en scène, dans son discours, le Bien-Aimé, et cela est déjà chose positive aux oreilles de l'amant pour qui toute mention de l'Aimé est source de joie.

35. On notera l'opposition entre الهُدَى , "la voie droite", et اضْلال , de ضَلَّ (i) : "s'écarter de la voie droite".

١٠ . وَمَنْ لِي بِأَنْ يَرْضَى الحَبِيبُ وَإِنْ عَلاَ   النَّحِيبُ فَإِبْلاَلِي بَلاَئِي وَبَلْبَالِي

١١ . فَمَا كَلَفِي فِي حُبِّهِ كُلْفَةٌ لَهُ   وَإِنْ جَلَّ مَا أَلْقَى مِنَ القِيلِ وَالقَالِ

١٢ . بَقِيتُ بِهِ لَمَّا فَنِيتُ بِحُبِّهِ   بِثَرْوَةِ إِيثَارِي وَكَثْرَةِ إِقْلاَلِي

١٣ . رَعَى اللَّهُ مَغْنًى لَمْ أَزَلْ فِي رُبُوعِهِ   مُعَنًّى وَقُلْ إِنْ شِئْتَ يَا نَاعِمَ البَالِ

١٤ . وَحَيَّا مُحَيًّا عَاذِلٍ لِيَ لَمْ يَزَلْ   يُكَرِّرُ مِنْ ذِكْرَى أَحَادِيثِ ذِي الخَالِ

١٥ . رَوَى سُنَّةً عِنْدِي فَأَرْوَى مِنَ الصَّدَى   وَأَهْدَى الهُدَى فَاعْجَبْ وَقَدْ رَامَ إِضْلاَلِي

---

25. *Maṣdar* de نَحَبَ (a), "pleurer, sangloter".

26. Le même mot se trouve dans le vers 5. On notera le double *ǧinās* entre إِبْلاَلي , بَلاَئي , "mon malheur", de بَلِيَ déjà cité, et بَلْبَالي (qu'on peut aussi vocaliser بِلْبَالي) dans le sens de "mon trouble, mon affliction ".

27. Les deux termes فناء et بَقَاء sont contigus dans ce vers, et expriment les états supérieurs de l'ascension mystique . Le بَقَاء est le fait de se "maintenir" dans la présence de Dieu, et cet état suit en général celui du فَنَاء , qui est l'extinction du mystique en Dieu, c'est-à-dire l'extase.

28. On notera l'opposition entre ثَرْوة (richesse) et إيثار (altruisme : dans le sens de se dépouiller pour les autres), et entre كَثْرة (abondance) et إقْلال (dénuement, pauvreté).

29. Littéralement : « dans son habitation. » رُبوع est le pluriel de رَبْعٌ , qui désigne à l'origine le campement de printemps. Le pronom ه se rapporte à مَغْنًى .

30. On notera le *ǧinās* entre مَغْنًى (de غَنِيَ (a), "habiter), dans le sens de "demeure, séjour, habitation", et مُعَنًّى (de عَنَى (i)), ici dans le sens de "fatigué, las". Il faut comprendre que c'est l'amour qui l'a abattu.

31. Dans cet endroit, il souffrait de son amour, mais c'est précisément cela qui le rendait heureux. Il y a une opposition entre le fait d'être abattu, et, ici, le fait de vivre dans la joie, l'oisiveté, la douceur. Mais l'opposition n'est qu'apparente.

32. On relèvera le *ǧinās* entre حَيّا , qui est un souhait, et مُحَيّا , de la même racine, qui signifie "visage, joues, front".

5. J'en ai subi l'épreuve lorsque j'ai été épuisé par un amour
Éclatant de santé, et dont je ne suis qu'à demi guéri [13].

6. J'ai monté [14] contre mes yeux le stratagème d'un homme rusé [15] qu'on obligerait à fermer les paupières,
Dans l'attente de la visite de quelque spectre irréel [16].

7. Mes yeux ne m'ont pas aidé comme ils l'auraient pu en fermant les paupières, au contraire, ils m'ont tyrannisé [17],
Laissant couler sans arrêt un flot de larmes [18].

8. Ô mon âme [19], fonds de tristesse [20], car ma joie s'en est allée,
Mes espoirs se dissipent, et voici que s'avance tout ce que je crains [21].

9. Retiens tes larmes [22], car me suffit l'abondance [23]
Du sang que j'ai versé [24] impunément sur les ruines [de mon amour].

---

19. On notera le *ğinās* partiel entre مُهْجَتِي , ici dans le sens de "cœur, âme, vie, esprit", et بَهْجَتِي , "gaieté, joie" (ou parfois, "beauté").

20. Le verbe est au féminin parce qu'il se rapporte à مُهْجَة . La traduction littérale serait : « ô mon âme, fonds de la perte de ma joie. »

21. Littéralement : « départ de mes espoirs, arrivée de mes craintes (des choses que je crains). » أَوْجَال est le pluriel de وَجَلٌ , "peur, crainte". تَرْحَال , à l'origine, désigne le fait de voyager pour un bédouin, de se déplacer dans le désert.

آمال s'oppose à أَوْجال comme تَرْحال s'oppose à مَقْدَم . Le sens du vers est que le mystique déplore l'éloignement de Dieu, dont la beauté et la bonté s'effacent de sa vue, au point que va survenir ce qu'il craint le plus : l'esseulement.

22. Littéralement : « sois avare (de ضَنَّ (a), ici au féminin car il s'adresse toujours à مُهْجة) de tes pleurs. » On notera l'opposition entre ce verbe et غَنِيتُ , qui contient l'idée de se trouver assez riche pour estimer pouvoir se passer d'autre chose.

23. Littéralement : « la crue. »

24. Ce qui signifie la "fonte" de sa joie. On notera le *ğinās* entre طَلَّ , verser le sang impunément, ici au passif, et أَطْلال , pluriel de طَلَلٌ , "débris, ruine, vestige". Les ruines, ici, ce sont celles de sa joie perdue, c'est-à-dire, en fait, de son amour, car la joie n'est rien d'autre que l'effet de la présence de l'être aimé. Mais l'image d'origine est celle des vestiges laissés après le départ de la bien-aimée. Les pleurs de l'amoureux sur les traces du campement sont l'un des thèmes les plus répandus dans la poésie d'amour.

٥ . بُـلِـيـتُ بِـهِ لَـمَّا بَـلِـيـتُ صَـبَـابَـةً | أَبَـلَّـتْ فَـلِي مِـنْـهَـا صُـبَـابَـةُ إِبْـلاَلِ

٦ . نَصَبْتُ عَلَى عَيْنِي بِتَغْمِيضِ جَفْنِهَا | لِزَوْرَةِ زُورِ الطَّيْفِ حِيلَةَ مُحْتَالِ

٧ . فَمَا أَسْعَفَتْ بِالغُمْضِ لكِنْ تَعَسَّفَتْ | عَلَيَّ بِدَمْعٍ دَائِمِ الصَّوْبِ هَطَّالِ

٨ . فَيَا مُهْجَتِي ذُوبِي عَلَى فَقْدِ بَهْجَتِي | لِتَرْحَالِ آمَالِي وَمَقْدَمِ أَوْجَالِي

٩ . وَضِنِّي بِدَمْعٍ قَدْ غَنِيتُ بِفَيْضِ مَا | جَرَى مِنْ دَمِي إِذْ طُلَّ مَا بَيْنَ أَطْلاَلِ

---

13. Vers bien difficile, qui est une succession de *ğinās*-s. Il y a plusieurs lectures possibles du premier verbe : on peut lire le premier بَـلِـيـتُ et le second بُـلِـيـتُ , ou l'inverse. J'adopte, avec Būrīnī, la lecture du premier بُلِيتُ , de بَلاَ (u), ici بَلِيَ , au passif بُـلِـيَ , dans le sens "d'être éprouvé, d'être affligé", et le second بَـلِـيـتُ , à la forme active, de la même racine d'origine, dans le sens "d'être usé" (comme est usé un vêtement). Le ه de به se rapporte à حَالِي du vers précédent : "mon état".

أَبَلَّتْ forme un triple *ğinās* avec les deux précédents, de بَلَّ (u) dans le sens de "cesser", ici, cesser d'être malade, c'est-à-dire guérir.

صَبَابة et صُبَابة , du même verbe صَبَّ (u), sont à entendre, le premier dans le sens de "amour, affection, tendresse", le deuxième dans le sens de "reste" (le terme s'emploie à l'origine pour un reste d'eau, de lait, ou d'un liquide quelconque, dans le fond d'un récipient).

14. نَصَبْتُ est à prendre dans le sens de أَقَمْتُ .

15. Littéralement : « la ruse d'un rusé. »

16. زُور est à prendre au sens "d'irréel, sans réalité", voire "faux", ou "sans consistance". Le spectre est déjà sans consistance en lui-même : à plus forte raison, un spectre irréel, qui est alors en quelque sorte seulement une forme vague qui monte du fond de l'espoir.

17. On relèvera le *ğinās maqlūb* entre أَسْـعَـفَـتْ , de سَـعَـفَ (a), dans le sens "d'assister, secourir", et تَـعَـسَّـفَـتْ , de عَـسَـفَ (i), dans le sens de "traiter durement, injustement".

18. Tous les mots de cette fin de vers se renforcent mutuellement : دَمْـع signifie "les pleurs, les larmes", دَائِم , "continuel, sans arrêt", الصَّوْب est la pluie, et هَطَّال (de هَطَلَ (i) qui veut dire "faire tomber des averses", en parlant du ciel), est un adjectif qui qualifie une pluie qui tombe à grosses gouttes sans désemparer.

LE POÈME

1. Je le vois bien, loin de vous, je ne pense qu'à vous [1],
   Quand bien même l'éloignement expose à tous les dangers [2] mon corps usé [3].

2. Je consens [4] aux maladies de mon corps, car elles me viennent de ma docilité
   Aux injonctions de mes désirs, et de ma résistance à mes contradicteurs [5].

3. Qu'elle est suave, l'humilité, dans la gloire d'être uni à vous,
   Même si c'est bien rare [6], qu'il est beau, le déchirement [7] de mes membres [8] !

4. Vous vous êtes éloigné, après quoi [9] ma condition s'est trouvée ruinée [10].
   Cet état [11] ne vous déplaît pas, tout au contraire, il vous agrée [12].

---

8. On notera le *ǧinās* entre وَصْلِكُمْ , où وَصْل , déjà cité, exprime l'union, et أَوْصَالِي , où il s'agit du pluriel de وَصْل dans le sens des jointures, des articulations des membres du corps. La traduction littérale serait : « le déchirement de mes articulations. » Il s'agit d'une manière de dire pour exprimer la souffrance.

9. Littéralement : "après vous", c'est-à-dire : "après votre éloignement".

10. On peut comprendre عَاطِلاً ici selon plusieurs nuances. Ainsi, on dit dans la poésie amoureuse qu'une femme est عاطِل pour signifier qu'elle est sans parure. On pourrait aussi dire par exemple : « ma condition après votre éloignement est devenue désœuvrée », c'est-à-dire qu'après votre départ, plus rien ne m'intéressait, ma vie était comme vide. Mais Būrīnī l'interprète dans le sens suivant : ليس له صلاح ولا إصلاح . En quelque sorte, sa condition physique est complètement détériorée, il est devenu le contraire d'un homme sain. Naturellement, sur le plan mystique, الحال indique un état intérieur sur l'échelle des degrés vers le dévoilement. Ici, après l'éloignement, le mystique sent un vide : il est dans un état de vide intérieur, de vide spirituel.

11. On notera la répétition de حَالِي .

12. On notera l'opposition entre سَرَّكُمْ , de سَرَّ (u), "réjouir, se réjouir", et سَاءَ , "faire du mal, être mauvais, déplaire".

القصيدة

١ . أَرَى البُعْدَ لَمْ يُخْطِرْ سِوَاكُمْ عَلَى بَالِي   وَإِنْ قَرَّبَ الأَخْطَارَ مِنْ جَسَدِي البَالِي

٢ . فَيَا حَبَّذَا الأَسْقَامُ فِي جَنْبِ طَاعَتِي   أَوَامِرَ أَشْوَاقِي وَعِصْيَانِ عُذَّالِي

٣ . وَيَا مَا أَلَذَّ الذُّلَّ فِي عِزِّ وَصْلِكُمْ   وَإِنْ عَزَّ مَا أَحْلَى تَقَطُّعَ أَوْصَالِي

٤ . نَأَيْتُمْ فَحَالِي بَعْدَكُمْ ظَلَّ عَاطِلاً   وَمَا هُوَ مِمَّا سَاءَ بَلْ سَرَّكُمْ حَالِي

1. Le premier hémistiche est à comprendre au sens d'un remerciement : l'éloignement l'ayant amené à ne penser qu'à l'absent, c'est-à-dire au Bien-Aimé, paradoxalement, il en est heureux. On notera l'opposition entre البُعْدَ , "l'éloignement", et قَرَّبَ , "rapprocher". La traduction littérale du deuxième hémistiche serait : "même si [l'éloignement] rapproche les dangers de mon corps usé".

2. On relèvera le *ğinās* entre يُخْطِر dans l'expression خَطَرَ عَلَى بَالِي : "me venir à l'esprit", et الأَخْطار , pluriel de خَطَر , "danger".

3. On notera le *ğinās* entre le premier بَالِي , dans l'expression déjà citée à la note précédente, dans le sens de "esprit", et le deuxième بَالِي , du verbe بَلاَ (u), dans le sens de "usé, brisé, réprouvé".

4. L'expression يَا حَبَّذَا , qui a le sens de "qu'il est bien ! que c'est bien !", est donnée par Būrīnī comme équivalente à رَضِيتُ ("je suis content, je trouve bon"). Būrīnī précise que c'est le deuxième hémistiche qui donne la cause de l'acceptation affirmée par le premier. Il faut donc comprendre qu'il s'agit de la docilité aux injonctions des désirs.

5. On notera l'opposition entre طَاعَتِي , de طَاعَ (a), "obéir", et عِصْيَان , de عَصَى (i), "être désobéissant, se rebeller".

6. Būrīnī indique que l'on peut rapporter وَإِنْ عَزَّ à وَصْل ou à ذُلّ . Je le rapporte à وَصْل , et dans ce cas, il y a un *ğinās* entre le premier عِزّ qui exprime la force, la grandeur, la gloire, et le second, qui est la forme de base du verbe dans le sens d'être rare, et donc précieux.

7. On relèvera l'opposition entre le وَصْل de وَصْلِكُمْ , qui évoque l'union, et تَقَطُّع , qui signifie " brisure, cassure".

LOIN DE VOUS,
JE NE PENSE QU'À VOUS

Ce poème de 25 vers affirme le consentement de l'amoureux aux marques que l'amour imprime dans son corps : maladie, maigreur, faiblesse extrême, dépérissement. L'amour fait en lui des ravages dont il ne se relève pas, et qui le conduisent aux portes de la mort. Mais il y consent, car il sait que telle est la loi de la passion. Pourtant, il ne pourra retenir quelques paroles d'amertume, car à quoi bon toutes ces souffrances, puisque l'Aimé ne paraît pas en être touché ? Bien au contraire, il s'éloigne. Plus encore : quand il lui a proposé le don total, la réponse du Bien-Aimé a été un refus cinglant. Le poème s'achève sur un douloureux constat d'échec.

Le mètre est le *ṭawīl*.

10. Contemple sous tous leurs angles les attraits de sa Face [18],
Tu y verras présentée [19] la plénitude de la beauté [20].

11. Si la beauté tout entière prenait forme concrète
Et le voyait, elle proclamerait dans l'allégresse : *Allāh Akbar* [21] !

---

vie d'ici-bas... » Cf. surtout le célèbre verset : Q., XXVIII, 88 : « وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » : « N'invoque avec Dieu aucune autre divinité. Il n'y a d'autre Dieu que lui. Toute chose est périssable hormis sa Face. Le jugement lui appartient, et vers lui vous serez ramenés. »

19. Littéralement : "dessinée".

20. Cette expérience est l'expérience ultime de la contemplation, au-delà du désir et au-delà même de l'amour. C'est proprement l'extinction en Dieu.

21. Si ce qu'il peut y avoir de plus beau dans la création voyait celui que j'aime, sa propre beauté disparaîtrait devant la beauté incomparable de celui que j'aime, et elle ne saurait faire autre chose que d'exprimer son étonnement devant une telle beauté. Nous avons déjà rencontré cette idée chez Ibn al-Fāriḍ : la beauté sensible n'est rien devant la beauté absolue de l'être divin. Cf. par exemple la description de la beauté du faon dans le poème : « Ses paupières dardent en mon cœur un glaive qui tient son tranchant de leur langueur », p. 81 : il est si beau, que le soleil lui-même, devant sa face, se prosterne (vers 15).

١٠ . فَأَدِرْ لِحَاظَكَ فِي مَحَاسِنِ وَجْهِهِ   تَلْقَى جَمِيعَ الحُسْنِ فِيهِ مُصَوَّرَا
١١ . لَوْ أَنَّ كُلَّ الحُسْنِ يَكْمُلُ صُورَةً   وَرَآهُ كَانَ مُهَلِّلاً وَمُكَبِّرَا

18. Littéralement : « fais tourner tes regards vers les beautés de son visage », dans le sens de : "regarde de tous les côtés, sous toutes les coutures". C'est évidemment l'invitation à l'expérience suprême et unique : la contemplation de la face divine, désir ultime du mystique. 'Umar b. al-Fāriḍ se présente ici comme le guide de tout mystique : c'est parce qu'il a été admis à la contemplation de la Face qu'il peut désormais inviter les autres à suivre son exemple, étant de ce fait devenu lui-même un exemple ou une référence. Ceci rappelle la proclamation du poème : « J'ai abrogé par mon amour le chapitre du désir ardent qui était avant moi », p. 367, vers 1, deuxième hémistiche : « ceux qu'a envahis la fougue de l'amour sont légion, et mon autorité s'étend sur tous », vers 2 : « De tout homme qui aime d'amour, je suis le guide », vers 3 : « Elle a des traits d'étincelants, la science que j'ai de la passion d'amour. » Ceci pourrait paraître vaniteuse prétention, mais non : c'est seulement l'affirmation de son expérience particulière. En quelque sorte : cet unique et bref regard dont il a été gratifié légitime tout le reste : désormais, lui, sait.

On relèvera par ailleurs l'emploi de وَجْه pour indiquer la face divine. Le terme est employé plusieurs fois dans le Coran, appliqué à Dieu : cf. Q., XVIII, 28 : « وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالغَدَاةِ وَالعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا . . . » : « Sois patient avec ceux qui invoquent leur Seigneur matin et soir et recherchent sa Face. Que les yeux ne les quittent pas pour désirer le clinquant de la

5. Dis à ceux qui m'ont précédé,
À ceux qui viendront après moi[9], à ceux qui voient actuellement ma tristesse [10],

6. Auprès de moi instruisez-vous, de moi inspirez-vous [11], à moi prêtez l'oreille,
Répandez parmi toutes les créatures l'histoire de ma passion d'amour.

7. J'étais seul en tête-à-tête [12] avec le Bien-Aimé, et nous avions en commun
Un secret [13] plus subtil que la brise en son passage.

8. Il a permis à ma paupière un regard que j'avais longtemps espéré [14],
Et alors que j'étais anonyme, je devins célèbre [15].

9. J'ai été ébloui par sa beauté comme par sa majesté [16],
Et c'est par le truchement de mon état que j'ai été dénoncé [17].

---

15. Le fait de devenir "connu" est le résultat de ce regard. Certes, c'est le regard de l'orant, non celui de Dieu. Mais il ne peut avoir lieu que par la permission de Dieu. Et c'est précisément ce qui le met en émoi : jusqu'ici j'étais anonyme parmi la foule des amoureux, mais ce "regard" permis, voire échangé, m'a distingué de tous les autres. Il y a aussi sans doute un jeu de mots entre ce qu'on appelle en grammaire المَعرفة et النَّكِرة : le déterminé et l'indéterminé. Ce n'est guère traduisible en français, mais il s'agit d'un procédé technique caractéristique de l'époque, où le poète devait faire la preuve de ses connaissances et de son habileté : cf. la note 25, p. 36.

16. الجَمال et الجَلال sont deux qualités selon lesquelles se subdivisent les Noms divins. Il y a une opposition entre الجَمال , exprimé par des noms comme الرَّؤوف ، الوُدود ou الرَّحيم , et الجَلال qui est exprimé par des noms comme الجَبّار ، المُتَكَبِّر ou المُتَعال . Une troisième catégorie fait la synthèse entre les deux précédentes : c'est celle du كَمال .

17. C'est-à-dire qu'il n'a pas parlé. Il a seulement témoigné de son éblouissement devant la beauté et la majesté du Bien-Aimé par son état à ce moment-là, et c'est en le regardant que ses compagnons ont compris qu'il était admis à l'intimité avec Dieu. Mais il n'a proféré aucune parole à ce sujet.

Le لسان الحال est un terme connu, on le trouve chez Ibn al-ʻArabī.

٥ . قُلْ لِلَّذِينَ تَقَدَّمُوا قَبْلِي وَمَنْ   بَعْدِي وَمَنْ أَضْحَى لأَشْجَانِي يَرَى

٦ . عَنِّي خُذُوا وَبِيَ اقْتَدُوا وَلِيَ اسْمَعُوا   وَتَحَدَّثُوا بِصَبَابَتِي بَيْنَ الوَرَى

٧ . وَلَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ الحَبِيبِ وَبَيْنَنَا   سِرٌّ أَرَقُّ مِنَ النَّسِيمِ إِذَا سَرَى

٨ . وَأَبَاحَ طَرْفِي نَظْرَةً أَمَّلْتُهَا   فَغَدَوْتُ مَعْرُوفًا وَكُنْتُ مُنَكَّرَا

٩ . فَدُهِشْتُ بَيْنَ جَمَالِهِ وَجَلالِهِ   وَغَدَا لِسَانُ الحَالِ عَنِّي مُخْبِرَا

---

9. Il s'agit des "gens de l'amour", à savoir de tous les croyants qui ont choisi comme lui le chemin de l'amour, c'est-à-dire les mystiques, qu'ils l'aient précédé ou qu'ils l'accompagnent actuellement.

10. الأَشْجَان , pluriel de شَجَن , a le sens de "chagrin, peine, souci".
أَضْحَى est à comprendre dans le sens de صَارَ .

11. اقْتَدُوا , de قَدَا (u), dans le sens "d'imiter", de "suivre l'exemple". En d'autres termes, Ibn al-Fāriḍ se présente comme le maître de tous les mystiques (une fois de plus).

12. Le verbe خَلاَ (u) est à prendre ici au sens d'être en tête-à-tête dans un endroit isolé. Il y a ici une allusion à la خَلْوَة , la retraite qui s'effectue dans un lieu retiré, pratique que les mystiques doivent exercer à leurs débuts, et qui peut ausi être continuée par la suite en guise d'exercice spirituel.

13. Ce secret, c'est la manifestation de la présence de l'être divin, qui ne peut se comprendre par la raison ni s'exprimer par des mots, en sorte que celui qui en fait l'expérience est de ce fait incapable de l'extérioriser : elle réside au plus profond, au plus secret, de son cœur.

14. Littéralement : « un regard que j'ai espéré. » Mais le sens est que depuis toujours il l'avait espéré, et que jusque là cela lui avait été interdit. Voilà qu'à ce moment, cela lui est permis. Il est là naturellement au seuil de l'expérience mystique, de la vision béatifique.

LE POÈME

1. Accrois [1] en moi l'éblouissement [2] que me vaut l'amour immodéré que je te porte [3],
   Prends en pitié des entrailles embrasées du feu [4] de leur passion pour toi.

2. Lorsque je te demande de te voir en toute réalité,
   Agrée ma prière, ne me réponds pas : tu ne me verras pas [5].

3. Ô mon cœur [6], tu m'as promis d'être patient dans mon amour pour eux [7],
   Prends garde d'être à bout et de céder au tourment.

4. Car l'amour, c'est la vie, meurs donc de lui, épris,
   C'est ton droit de mourir, et d'être excusé [8].

Cette expérience est l'expérience mystique par excellence, et Ibn al-Fāriḍ y fait plus d'une fois référence. Elle exprime le désir qui soutient toute la quête mystique : être admis à voir Dieu réellement, quand bien même la créature devrait y laisser la vie.

6. On peut lire : يا قَلْبِ avec élision du ي à cause du mètre. Dans ce cas, le sens est celui d'une plainte. On peut lire aussi : يا قَلْبُ , auquel cas l'auteur s'adresse au cœur en le personnifiant. Je préfère cette seconde lecture.

7. C'est-à-dire : pour ceux que j'aime.

8. Car c'est pour toi la meilleure des choses, c'est la vie véritable. L'impératif s'adresse ici au "cœur" du vers précédent. Nābulusī fait référence à Q., V, 54 : « . . . فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ . . . » : « ... Dieu fera bientôt venir des hommes, il les aimera et eux l'aimeront... » Cette référence à ce verset peut d'ailleurs surprendre, car Nābulusī, ce faisant, n'est sensible qu'au mouvement d'amour entre Dieu et ses créatures, alors que ce verset est interprété par l'exégèse traditionnelle comme annonçant l'opposition à venir d'Abū Bakr aux mouvements d'apostasie qui devaient intervenir après la mort du prophète, et qu'il réprima.

القصيدة

١. زِدْنِي بِفَرْطِ الحُبِّ فِيكَ تَحَيُّرا   وَارْحَمْ حَشًا بِلَظَى هَوَاكَ تَسَعَّرَا

٢. وَإِذَا سَأَلْتُكَ أَنْ أَرَاكَ حَقِيقَةً   فَاسْمَحْ وَلاَ تَجْعَلْ جَوَابِيَ لَنْ تَرَى

٣. يَا قَلْبُ أَنْتَ وَعَدْتَنِي فِي حُبِّهِمْ   صَبْرًا فَحَاذِرْ أَنْ تَضِيقَ وَتَضْجَرَا

٤. إِنَّ الغَرَامَ هُوَ الحَيَاةُ فَمُتْ بِهِ   صَبًّا فَحَقُّكَ أَنْ تَمُوتَ وَتُعْذَرَا

---

1. L'auteur s'adresse à l'Aimé, c'est-à-dire à Dieu.

2. Le mot indique le fait d'être étourdi par un coup ou un événement fort. التَّحَيُّر est un mot très fort chez les mystiques. C'est le stade où les théophanies débordent de tous côtés, au point que le mystique n'arrive plus à contrôler ce qui se passe autour de lui. Le mot indique aussi la perplexité.

3. Littéralement : « l'excès de l'amour. » Būrīnī rapporte فِيكَ au mot qui suit, تَحَيُّر . Il me semble qu'on peut aussi le rapporter à حُبّ .

4. Les mots فَرْط et تَحَيُّر se renforçaient mutuellement dans le premier hémistiche. Il en va de même dans le second pour les mots بِلَظَى et تَسَعَّرَا , le premier de لَظِيَ , indiquant un feu intense, le second de تَسَعَّر dans le sens de "brûler" avec intensité.

5. Ce vers fait référence à l'épisode de Moïse devant le buisson ardent. Cf. Q., VII, 143 : « وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ المُؤْمِنِينَ » : « Lorsque Moïse vint à notre rencontre et que son Seigneur lui parla, il dit : “Mon Seigneur, fais-toi voir à moi, que je te voie”. Il répondit : “Tu ne me verras pas, mais regarde vers la montagne, si elle est immobile à sa place, tu me verras”. Mais lorsque son Seigneur se manifesta sur la montagne, il la pulvérisa, et Moïse tomba, foudroyé. Quand il revint à lui, il dit : “Gloire à toi. Je reviens à toi. Je suis le premier des croyants”. »

J'ÉTAIS SEUL EN TÊTE-À-TÊTE AVEC LE BIEN-AIMÉ

Ce poème est l'un des plus courts de 'Umar b. al-Fāriḍ, mais non pas des moins importants. C'est en effet l'un des seuls où il laisse entendre qu'un jour, fût-ce un bref instant, et comme dans un unique clin d'œil, la contemplation de la face divine lui a été consentie. L'image est admirable : celle du tête-à-tête amoureux entre l'amant et l'Aimé. Cette expérience toutefois ne saurait se décrire, elle échappe à toute parole. C'est celle de la contemplation de la beauté absolue, où le mystique est littéralement ravi en Dieu.

Le mètre est le *kāmil.*

20. Quelqu'un m'aidera-t-il à rassembler[56] les amis à Ǧam' ?
Quelqu'un me cèdera-t-il les nuits de Ḫayf[57] en échange de ma vie ?

21. Salmā[58] a-t-elle salué la pierre[59] par laquelle a été conclu le pacte,
Et autour de laquelle nos doigts se sont entrelacés[60] ?

22. A-t-elle bu au flanc de Zamzam comme on boit au sein maternel[61],
En sorte que pas un jour les nourrices[62] ne lui manquent ?

23. Espérons que mes compagnons à La Mekke rafraîchiront
L'embrasement des flancs[63] en prononçant le nom de Sulaymā.

24. Espérons[64] que les douces nuits qui se sont écoulées
Nous reviendront un jour ; alors triomphera l'homme empli de désirs.

25. Alors celui qui est triste deviendra gai, celui qui est mort d'amour revivra,
Celui qui a connu la nostalgie sera en paix, celui qui est à l'écoute [des paroles de l'Aimé] goûtera à la douceur.

---

63. Le texte porte seulement : الأَضَالِعُ : "les côtes". En premier lieu, on ne sait pas très clairement s'il s'agit des côtes de l'auteur ou de celles de ses compagnons. Il semble plutôt que ce soit celles de ses compagnons, car ceux-ci sont encore à La Mekke. En second lieu, le texte se contente d'indiquer : "ce que les côtes contiennent". Būrīnī commente l'image en disant que cette mention de son nom sera peut-être la cause du rafraîchissement des côtes et de l'extinction de l'ardeur du feu qui, dans la nuit, empêche de dormir. Cette interprétation est logique par rapport à l'idée de rafraîchir : le désir de Sulaymā (c'est-à-dire le désir du dévoilement de la face divine) est, pour les amis de La Mekke, comme un feu qui les dévore. Même si la vision réelle de Sulaymā ne leur est pas accordée, peut-être qu'au moins le fait d'entendre son nom apaisera-t-il l'incendie qui les consume. Mais on peut aussi interpréter الأَضالع comme les côtes d'Ibn al-Fāriḍ, parce que c'est lui le vrai amoureux. Dans ce cas, il espère revenir à La Mekke et revivre la même expérience où ses compagnons apaiseront le feu qui le dévore en mentionnant devant lui le nom de Sulaymā.

64. عَلَّ pour لَعَلَّ .

٢٠ . وَهَلْ لِي بِجَمْعِ الشَّمْلِ فِي جَمْعٍ مُسْعِدٌ   وَهَلْ لِلَّيَالِي الخَيْفِ بِالعُمْرِ بَائِعُ
٢١ . وَهَلْ سَلَّمَتْ سَلْمَى عَلَى الحَجَرِ الَّذِي   بِهِ العَهْدُ وَالْتَقَتْ عَلَيْهِ الأَصَابِعُ
٢٢ . وَهَلْ رَضَعَتْ مِنْ ثَدْيِ زَمْزَمَ رَضْعَةً   فَلَا حُرِّمَتْ يَوْمًا عَلَيْهَا المَرَاضِعُ
٢٣ . لَعَلَّ أُصَيْحَابِي بِمَكَّةَ يُبْرِدُوا   بِذِكْرِ سُلَيْمَى مَا تُجِنُّ الأَضَالِعُ
٢٤ . وَعَلَّ اللُّيَيْلَاتِ الَّتِي قَدْ تَصَرَّمَتْ   تَعُودُ لَنَا يَوْمًا فَيَظْفَرَ طَامِعُ
٢٥ . وَيَفْرَحَ مَحْزُونٌ وَيَحْيَا مُتَيَّمٌ   وَيَأْنَسَ مُشْتَاقٌ وَيَلْتَذَّ سَامِعُ

---

56. On relèvera le *ǧinās* entre بِجَمْعِ , où جَمْع est le *maṣdar* de جَمَعَ , "rassembler", et فِي جَمْعٍ , où جَمْع est un nom propre, qui est l'autre nom de Muzdalifa.

57. Les nuits de Ḫayf sont les trois nuits passées à Minā pendant le pèlerinage. Elles représentent ici l'union à Dieu, c'est-à-dire le comble du bonheur. Littéralement, Ibn al-Fāriḍ désirerait pouvoir "vendre" ces nuits à un acheteur contre sa vie.

58. Nom de femme, comme Laylā, ou ‘Azza, ou Nu‘m, ou Sulaymā, qui symbolise la beauté, et ici la beauté par excellence, c'est-à-dire l'entité divine. On notera le *ǧinās* entre سَلْمَى , dans ce sens qu'on vient de dire, et سَلَّمَتْ , du verbe سَلَّمَ , "saluer". Un *ǧinās* du même genre se trouve dans le poème « Ô toi qui conduis les palanquins... », vers 124, p. 65, entre سَلْمَى et أَسْلَمَتْ .

59. Il s'agit de la Pierre noire qui symbolise le pacte primordial passé entre Dieu et Adam et ses descendants, qui se trouve dans le temple de La Mekke.

60. Au moment du pèlerinage, les pèlerins touchent la Pierre noire de la main. C'est ici l'expression de l'union à Dieu.

61. L'eau de Zamzam a un caractère sacré. Elle nourrit spirituellement le croyant qui en boit comme le lait maternel nourrit le nourrisson, c'est-à-dire qu'elle le vivifie.

62. Būrīnī pense qu'il y a ici une référence à l'histoire de Moïse recueilli par la famille de Pharaon et qui refusait de se laisser allaiter par une autre nourrice que sa mère. Cf. Q., XXVIII, 12 : « وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ المَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ . . . » : « Nous lui avions interdit les nourrices... »

15. Est-ce que l'ombre de ces *ḏāl*-s [43] à l'est de Ḍāriğ [44]
Est une ombre épaisse, puisque mes larmes les ont arrosés ?

16. Est-ce que le col de ʻĀmir [45] s'est peuplé après notre départ [46],
Ce col un jour réunira-t-il ceux qui s'aiment ?

17. Ô 'Umm Mālik [47], des Arabes se sont-ils dirigés vers la Kaʻba [48] ?
Ce sont tous mes bienfaiteurs [49].

18. Les voyageurs de l'Iraq sont-ils descendus à ʻArafāt [50] ?
Des voies sont-elles établies [51] vers les tentes ?

19. Les chamelles [52] ont-elles dansé dans les défilés [53] ?
Est-ce que les blancs palanquins [54] s'entremêlent [55] ?

---

48. بَيْت اللّٰه , "la maison de Dieu", est l'un des noms donnés au temple de La Mekke.

49. صَنَائع , pluriel de صَنيعة , est synonyme de المَعْرُوف : "bienfait". Il remercie ici les tribus de l'avoir accueilli au Ḥiğāz pendant ses pérégrinations en quête du dévoilement.

50. Les voyageurs ici se déplacent à dos de chameau, et مُعَرَّف indique la station au mont ʻArafāt (ou ʻArafa), point culminant du pèlerinage. Il ne faut pas s'étonner de l'emploi de نَزَل , "descendre", alors que ʻArafāt est un mont, car tout chamelier "descend" de sa monture.

51. شُرِعَتْ , forme passive de شَرَعَ (a), est à comprendre ici au sens de أَظْهَرَتْ : "est apparue". Le mot شَرَائع , bien que pluriel de شَرِيعة , est à comprendre ici au sens commun, non au sens coranique, car on ne peut évidemment imaginer plusieurs sortes de "voies droites".

52. قَلاَئص est le pluriel de قَلُوص , qui indique la jeune chamelle haute sur pattes et prête à être montée. D'après Kazimirski, c'est la chamelle qui n'a pas encore changé ses dents de devant (ce qui la distingue de la ناقة).

53. المَأْزِمَيْن indique les passages étroits entre Ğamʻ et ʻArafāt et entre La Mekke et Minā. Le fait que les chamelles dansent reprend l'image des bêtes heureuses d'arriver au bout du voyage, et exprime ici la joie du pèlerin arrivant au terme de son pèlerinage.

54. قِبَاب , pluriel de قُبَّة , que je traduis ici par palanquins, indique précisément les litières dans lesquelles les femmes voyagent à dos de chameau. L'adjectif "blanc" se rapporte à قِبَاب , ces "palanquins" ayant la forme d'une petite tente installée sur le dos du chameau, et faite en général d'un tissu blanc.

55. Le pronom هَا de فيهَا se rapporte aux défilés, et le sujet réel de تَدَافَع est : les chamelles. Le sens est que dans ces passages étroits, les chamelles, quand elles se mettent à danser, se poussent les unes les autres, dans la hâte et l'exaltation de l'arrivée, ce qui fait que les palanquins s'entrechoquent.

١٥ . وَهَلْ ظِلُّ ذَاكَ الضَّالِ شَرْقِيَّ ضَارِجٍ ظَلِيلٌ فَقَدْ رَوَّتْهُ مِنِّي المَدَامِعُ
١٦ . وَهَلْ عَامِرٌ مِنْ بَعْدِنَا شِعْبُ عَامِرٍ وَهَلْ هُوَ يَوْمًا لِلْمُحِبِّينَ جَامِعُ
١٧ . وَهَلْ أَمَّ بَيْتَ اللَّهِ يَا أُمَّ مَالِكٍ عُرَيْبٌ لَهُمْ عِنْدِي جَمِيعًا صَنَائِعُ
١٨ . وَهَلْ نَزَلَ الرَّكْبُ العِرَاقِي مُعَرِّفًا وَهَلْ شُرِعَتْ نَحْوَ الخِيَامِ شَرَائِعُ
١٩ . وَهَلْ رَقَصَتْ بِالمَأْزِمَيْنِ قَلَائِصٌ وَهَلْ لِلْقِبَابِ البِيضِ فِيهَا تَدَافُعُ

---

43. Būrīnī présente le ضَال comme un arbrisseau. Pour Kazimirski, c'est un arbre qui croît loin des eaux et n'est arrosé que par la pluie. On peut considérer le mot ici comme un nom générique, ce qui laisse penser qu'il s'agit d'un bosquet de ضال.

44. Nom de lieu.

45. Il y a un *ǧinās* entre le premier عَامِر, participe de عَمَرَ (u) ici dans le sens de "être habité, être fréquenté, se remplir de monde", et le second عَامِر, qui est le nom d'une tribu connue, et qui, du fait qu'elle comptait parmi ses membres Laylā qu'aimait Qays, est devenue le symbole de la beauté. Cf. le poème « Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime », note 203, p. 126-127. Comment comprendre شعْب عامر ? Būrīnī précise que le mot peut indiquer une route dans la montagne, ou le lit d'un cours d'eau souterrain, ou ce qui sépare deux montagnes. Étant donné le contexte, nous pouvons éliminer le cours d'eau, et la route dans la montagne et ce qui sépare deux montagnes ont à peu près le même sens : un col, un défilé. Mais il est curieux que Būrīnī n'évoque pas une autre hypothèse, où شعْب est le mot utilisé pour indiquer une fraction importante d'une tribu. C'est ainsi que j'avais compris le mot dans le poème « Porté par la brise du levant... », vers 85 : la même expression y est employée : شعْب عامر, comprise comme « la noble tribu des Banū 'Āmir" (cf. la note 203, p. 126-127). Il y a donc ici deux traductions plausibles : « Est-ce que la tribu des Banū 'Āmir s'est peuplée après notre départ ? », ou : « Est-ce que le col de 'Āmir s'est peuplé (dans le sens d'avoir été fréquenté) après notre départ ? » C'est cette dernière lecture qui semble être celle de Būrīnī dans la mesure où il conclut son analyse des trois sens qu'il cite en disant qu'il s'agit d'un nom de lieu déterminé, et c'est aussi celle que j'adopterai, eu égard au contexte où il est beaucoup question de déplacements.

46. Pour Nābulusī, il faut entendre par "après notre départ" : après notre séparation (c'est-à-dire l'état de séparation qui suit l'extinction, lorsque celle-ci se dissipe).

47. On notera le *ǧinās* entre le premier أَمَّ, du verbe أَمَّ (u), "se diriger vers", et le second أُمّ, dans le sens bien connu de "mère", mais ici entrant dans la composition d'un nom : 'Umm Mālik.

9. Est-ce que, par l'ondulation des dunes de Sal‘ [32], on demande à celui que l'amour a réduit en servitude,
À Kāẓima [33] : qu'a fait de lui son désir ?

10. Cueille-t-on les fleurs des rameaux de myrte [34],
Trouve-t-on dans le Ḥiğāz des acacias de haute taille [35] ?

11. Les tamaris [36] de Ğiz‘ [37] sont-ils féconds ?
Les yeux maléfiques du destin dorment-ils, ne leur faisant aucun mal ?

12. Les femmes de ‘Āliğ [38] aux regards chastes [39] et irisés de noir
Gardent-elles mon alliance à jamais, ou est-ce forclos ?

13. Est-ce que les gazelles de Raqmatayn [40] y résident encore après notre départ,
Ou quelque chose les en a-t-elles empêché ?

14. Les jeunes filles me font-elles voir, à Ġuwayr [41],
Les séjours où Nu‘m [42] passe le printemps ? Que d'agrément à ces lieux !

---

37. Nom propre déjà rencontré, qui indique aussi une sinuosité d'une vallée ou d'un oued. Cf. le poème « Ô toi qui conduis les palanquins... », note 5, p. 31.

38. Nom de lieu dans lequel il y a du sable.

39. القَاصِرَات indique les femmes, celles qui sont confinées à la maison. L'expression قَاصِرَات الطَّرْف est coranique : cf. Q., LV, 56 : « فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ » : « Là seront les femmes dont les regards sont chastes et que ni homme, ni démon n'aura touchées avant eux. »

40. Nom de lieu. Il s'agit d'un endroit dans le lit d'un oued qui collecte les eaux. Cf. le poème « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », vers 7, p. 139.

41. Nom de lieu. Il s'agit d'un endroit encaissé dans le Nağd.

42. On notera le *ğinās* entre نُعْم , nom de femme, et نَعِم , "agréable, doux, délicieux". Le vers parle de ces campements que les nomades établissent au printemps dans des endroits où l'herbe vient de pousser. C'est synonyme de vie facile pour les troupeaux comme pour les hommes.

٩. وَهَلْ بِلِوَى سَلْعٍ يُسَلْ عَنْ مُتَيَّمٍ بِكَاظِمَةٍ مَاذَا بِهِ الشَّوْقُ صَانِعُ

١٠. وَهَلْ عَذَبَاتُ الرَّنْدِ يُقْطَفُ نَوْرُهَا وَهَلْ سَلَمَاتٌ بِالحِجَازِ أَيَانِعُ

١١. وَهَلْ أَثَلَاتُ الجِزْعِ مُثْمِرَةٌ وَهَلْ عُيُونُ عَوَادِي الدَّهْرِ عَنْهَا هَوَاجِعُ

١٢. وَهَلْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ بِعَالِجٍ عَلَى عَهْدِيَ المَعْهُودِ أَمْ هُوَ ضَائِعُ

١٣. وَهَلْ ظَبَيَاتُ الرَّقْمَتَيْنِ بُعَيْدَنَا أَقَمْنَ بِهَا أَمْ دُونَ ذلِكَ مَانِعُ

١٤. وَهَلْ فَتَيَاتٌ بِالغُوَيْرِ يُرِينَنِي مَرَابِعَ نُعْمٍ نِعْمَ تِلْكَ المَرَابِعُ

---

32. لِوَى indique une dune de sable, plus précisément une dune qui fait des coudes, des détours, qui est incurvée, et suggère de ce fait un mouvement d'ondulation (لَوَى (i) veut d'ailleurs dire "courber, plier").

Sal' est le nom d'une colline à Médine. Cf. le poème « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », note 16, p. 138.

33. Nom de lieu. Il semble qu'il s'agisse aussi d'une montagne près de Médine.

34. On peut hésiter sur l'identification de رَنْد . Ce peut être le myrte, l'aloès, le laurier. Le *Dictionnaire des noms des plantes* d'Ahmed Issa Bey indique p.105 qu'il s'agirait du laurier franc (*laurus nobilis* selon la nomenclature de Linné). L'emploi de نَوْر dans le sens de fleur pourrait aider, car نور indique surtout une fleur blanche, mais n'est pas déterminant. Il s'agit en tout cas d'un arbuste que, d'après Būrīnī, on ne trouve que dans le Ḥiǧāz.

35. سَلَمَات est une espèce d'arbre. أَيَانِع , le pluriel de يَانِع , désigne un arbre de très grande taille, ou bien qui porte des fruits arrivés à maturité, ou qui est amer. Dozy, se référant à Lane, donne سَلَمَة pour le nom « d'une sorte d'acacia dont le bois, qui est très dur, fournit celui des lances » (Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. I, p. 677-678). Mais Ahmed Issa Bey le donne, p. 161, comme le *salvia bicolore*, variété de sauge (encore que le même indique, p. 192, que le mot سَلَم désigne le jujubier sauvage, *zizyphus lotus*).

36. أَثَلَات , qui est le pluriel de أَثَلَة , désigne d'après Būrīnī une sorte de tamaris. Une forêt de tamaris se trouvait au nord de Médine, et la chaire du Prophète à Médine était faite de son bois.

4. Est-ce Sulaymā, je me le demande, qui se tient
Dans l'oued Ḥimā, là où l'amoureux [12] est éperdu de désir [13] ?

5. Est-ce que le tonnerre, chargé de pluie [14], a résonné dans La‘la‘ [15],
Ou est-ce que du nuage [16] est tombée une averse [17] à profusion [18] ?

6. Suis-je venu [19] boire au grand jour [20] l'eau de ‘Uḏayb [21] et de Ḥāǧir [22],
En sorte que le matin divulgue le secret de la nuit [23] ?

7. Y a-t-il au fond de Wa‘sā' [24] des collines [25] verdoyantes,
Ce qui s'y est passé [26] de ma vie reviendra-t-il ?

8. Dans les collines du Naǧd [27] et de Tūḍiḥ [28], quelqu'un vous informe-t-il [29],
Ô gens de Naqā [30], de ce que mon cœur a connu [31] ?

---

22. Nom de lieu.

23. Littéralement : « et le secret de la nuit est divulgué par le matin. » L'image semble être celle de quelqu'un qui s'en va à l'abreuvoir au point du jour. Il a passé la nuit avec le Bien-Aimé, et les ténèbres de la nuit cachaient leur union. Quand il vient boire le matin, le secret de l'union est dévoilé.

24. Nom de lieu, qui indique aussi un endroit sablonneux avec des arbres. Cf. le poème « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », vers 6, p. 139.

25. الرُّبَى , pluriel de رَبْوَة , indique des collines, des élévations. Ceci peut surprendre dans un fond de vallée, ordinairement plat. Il s'agit probablement d'ondulations de terrain, ou de faibles élévations.

26. Nābulusī interprète la nostalgie de ce qui s'est passé là comme le souvenir du temps passé dans le Ḥiǧāz durant sa préparation mystique.

27. Nom d'une région bien connue.

28. Nom de lieu. Cf. le poème « Porté par la brise du levant... », note 21, p. 101.

29. Le مُسْنِد , c'est aussi celui qui transmet le *ḥadīṯ*.

30. *Idem*. Cf. le même poème, note 234, p. 131, et le poème « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », note 17, p. 138.

31. Littéralement : « quelqu'un qui donne des nouvelles de ce que conservent mes côtes. » Būrīnī interprète ce vers dans le sens suivant : « Y a-t-il dans les collines du Naǧd et à Tūḍiḥ un narrateur qui rapporte des nouvelles vraies de l'union que les côtes ont contenue, ô gens de Naqā ? ».

٤. أَلاَ لَيْتَ شِعْرِي هَلْ سُلَيْمَى مُقِيمَةٌ بِوَادِي الحِمَى حَيْثُ المُتَيَّمُ وَالِعُ

٥. وَهَلْ لَعْلَعَ الرَّعْدُ الهَتُونُ بِلَعْلَعٍ وَهَلْ جَادَهَا صَوْبٌ مِنَ المُزْنِ هَامِعُ

٦. وَهَلْ أَرِدَنْ مَاءَ العُذَيْبِ وَحَاجِرٍ جِهَارًا وَسِرُّ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ شَائِعُ

٧. وَهَلْ قَاعَةُ الوَعْسَاءِ مُخْضَرَّةُ الرُّبَى وَهَلْ مَا مَضَى فِيهَا مِنَ العَيْشِ رَاجِعُ

٨. وَهَلْ بِرُبَى نَجْدٍ فَتُوضِحَ مُسْنِدٌ أُهَيْلَ النَّقَا عَمَّا حَوَتْهُ الأَضَالِعُ

---

12. مُتَيَّمٌ (de تَامَ (i), "réduire en esclavage, faire de quelqu'un un esclave"), désigne ici l'esclave de l'amour, c'est-à-dire l'amoureux.

13. Nābulusī signale que وَالِعُ (de وَلَعَ (a)), peut avoir deux sens. Soit il s'agit de celui qui est avide, qui convoite, qui désire, et il s'agit dans ce cas de l'amoureux qui éprouve pour Sulaymā un désir ardent, soit il s'agit du menteur, c'est-à-dire de celui qui est infidèle à son pacte avec Sulaymā. Ceci est à relier sans doute à la doctrine de Nābulusī, qui critique ce qu'on appelle le دَعْوة الوُجود , le fait de prétendre à l'être. Pour lui, l'être, l'existence, sont illusion, il n'existe que le néant. Celui qui prétend à l'être est un menteur.

14. الهَتُون (de هَتَنَ (i), "faire tomber de la pluie, des averses") est pris ici comme adjectif se rapportant à رَعْد .

15. Nom de lieu. Būrīnī précise que c'est peut-être aussi le nom d'une montagne ou celui d'un point d'eau. On notera le *ǧinās* avec le premier لَعْلَع , qui est un verbe.

16. المُزْن , de مَزَن , désigne le nuage, mais particulièrement le nuage qui donne de l'eau.

17. صَوْبٌ désigne la pluie (de صَابَ (u), "verser, répandre").

18. هَامِع , adjectif, se rapporte à صَوْب (de هَمَعَ (u), "verser des larmes", ou "couler" en parlant des larmes).

19. أَرِدَنْ , de وَرَدَ ، يَرِدُ , avec le *nūn al-tawkīd al-ḫafīfa*, signifie littéralement : "descendre à l'eau, à l'abreuvoir". Le terme complet serait : أَرِدَنَّ : le *nūn* est élidé à cause du mètre.

20. جِهَارًا , de جَهَرَ (a), "être public, être connu, divulgué ". L'expérience mystique, non seulement répugne à se dévoiler, étant essentiellement expérience intime de l'amour divin, mais a conscience de se trahir en se disant, le langage des mots étant inadéquat à l'exprimer.

21. Nom de lieu. D'après le sens commun de la racine عذب (i), ce devrait être un endroit avec de l'eau douce. Cf. « Porté par la brise du levant... », note 7, p. 99.

LE POÈME

1. Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu [1] du côté de Ġawr [2],
   Ou bien les voiles [3] se sont-ils soulevés du visage de Laylā [4] ?
2. Est-ce le feu de tamaris [5] qui a brillé lorsque Salmā était dans la vallée de Ġaḍā [6],
   Ou est-ce elle qui a souri de ses dents semblables à des larmes [7] ?
3. Est-ce l'arôme de la lavande ou la senteur de Ḥāğir [8] qui s'est répandu
   À La Mekke [9], ou le parfum de ʻAzza [10] qui s'est exhalé [11] ?

---

5. Il y a ici aussi ambiguïté sur le sens de الغَضَى . Būrīnī indique que ce peut être un nom de lieu, sans autre précision, ou le nom d'un arbre que l'on trouve dans les endroits sablonneux, et qui a l'avantage d'être fait d'un bois qui brûle longtemps et donne beaucoup de braises. Il est de la famille du tamaris.

6. On relèvera le *ğinās* entre le deuxième الغَضَى , nom de lieu, et le premier الغَضَى , que nous avons considéré ici comme le tamaris.

7. حَكَتْهُ est à comprendre au sens de "ressembler", et مَدَامِعُ est le pluriel de مَدْمَعٌ, qui désigne l'angle inférieur de l'œil d'où sourdent les larmes. On voit l'image : les dents éclatantes de Salmā brillent quand elle sourit, et cela est semblable au scintillement des larmes.

8. Le mot خُزامى est généralement traduit par "lavande", mais Ahmed Issa Bey, dans son *Dictionnaire des noms des plantes*, le traduit aussi par "réséda". Ḥāğir est un nom de lieu du Ḥiğāz. Cf. le poème « Préserve ton cœur, si tu passes par Ḥāğir », note 1, p. 266.

9. أُمّ القُرَى est l'une des appellations de La Mekke.

10. Nom de femme. Cf. le poème « Porté par la brise du levant... », note 239, p. 132.

11. ضَائعُ , participe se rapportant à عِطْر , a ici le sens de "répandre son odeur" (de ضَاعَ ، يَضُوعُ).

القصيدة

١ . أَبَرْقٌ بَدَا مِنْ جَانِبِ الغَوْرِ لامِعُ   أَمِ ارْتَفَعَتْ عَنْ وَجْهِ لَيْلَى البَرَاقِعُ
٢ . أَنَارُ الغَضَى ضَاءَتْ وَسَلْمَى بِذِي الغَضَى   أَمِ ابْتَسَمَتْ عَمَّا حَكَتْهُ المَدَامِعُ
٣ . أَنَشْرُ خُزَامَى فَاحَ أَمْ عَرْفُ حَاجِرٍ   بِأُمِّ القُرَى أَمْ عِطْرُ عَزَّةَ ضَائِعُ

---

1. Būrīnī fait remarquer que l'interrogation ici est une figure de style. Le poète se demande si c'est un éclair qui est apparu, mais c'est une façon de parler : il sait bien que c'est un éclair qui est apparu. Il s'agit naturellement du dévoilement de la réalité divine.

On trouve à plusieurs reprises chez Ibn al-Fāriḍ la même image. On a d'ailleurs un exact doublet de ce vers dans le poème « Est-ce un éclair fulgurant qui est apparu du côté de Ġawr ? », p. 463. Cf. aussi le poème « Le feu de Laylā a-t-il surgi dans la nuit ? », vers 1, p. 171 : « Le feu de Laylā a-t-il surgi dans la nuit, à D̲ū Salam, / Ou est-ce un éclair qui a fulguré à Zawrā' et à 'Alam ? » Ou encore le poème « Est-ce la lueur de l'éclair qui a étincelé ? » , vers 1, p. 153 : « Est-ce la lueur de l'éclair qui a étincelé à 'Ubayraq / Ou est-ce une lampe que je vois sur les hauteurs du Naǧd ? »

2. On peut comprendre الغَوْر en deux sens possibles. Ou bien on en fait un nom commun, et dans ce cas on traduit : "du côté du fond, du bas-fond, de la vallée". Ou bien le mot est un nom propre, et désigne la partie occidentale de la province du Tihāma. C'est cette seconde lecture que nous choisirons ici, avec Būrīnī.

3. بَرَاقِع est le pluriel de بُرْقُعٌ , qui désigne le voile qui couvre le visage, et éventuellement tout le corps, mais c'est aussi le nom donné à un rideau dans le temple de La Mekke.

4. Symbole de la beauté dans sa perfection, mais aussi image de la réalité divine. Il y a une variante adoptée par Būrīnī et Nābulusī : سَلْمى . Mais comme il semble qu'Ibn al-Fāriḍ cite ici successivement toutes les femmes représentant la beauté, je crois la version لَيْلى préférable : ainsi, l'énumération est complète.

LES VOILES SE SONT-ILS SOULEVÉS DU VISAGE DE LAYLĀ ?

Ce poème de 25 vers a la particularité d'être presque entièrement à la forme interrogative. En effet, 22 vers commencent par أ ou par هل . Deux vers débutent par لعلّ ou par علّ , ce qui exprime encore un souhait, et seul le dernier, qui dénote un optimisme inhabituel chez 'Umar b. al-Fāriḍ, a une forme positive.

Le thème en est la nostalgie de cette rencontre et de cette union avec l'Aimé qui eurent lieu au cours du pèlerinage à La Mekke. De nombreuses images, souvent bucoliques (le parfum de la lavande, le grondement du tonnerre, l'ondulation des dunes, les rameaux de myrte, etc.), rappellent et ravivent ce souvenir. Et le poème se termine sur une note d'espoir : l'homme éperdu de désir a eu raison de ne pas déclarer forfait, car un jour lui sera donnée de nouveau la grâce de l'union, et il connaîtra encore le bonheur.

Le mètre est le *ṭawīl.*

30. Lorsque je suis uni à elle, un an est comme l'instant,
Et une heure où je suis séparé d'elle, comme un an [55].

31. Lorsque nous nous sommes rencontrés à la vesprée, s'unirent
La voie qui mène à son foyer à celle qui mène à mes tentes.

32. Ce faisant, nous nous écartâmes quelque peu du campement [56],
Là où ne se trouvent ni surveillant ni délateur pour répandre des propos mensongers [57].

33. Pour elle, j'ai sur le sol posé ma joue comme un coussin [58],
Alors elle m'a déclaré : Je t'annonce une bonne nouvelle : tu vas embrasser mon voile [59].

34. Mais par noblesse, je n'ai point osé [60], tant je prends un soin jaloux de sa vertu [61],
Et tant est sublime ce que je désire pour elle [62].

35. Nous avons passé la nuit [63], selon mon vœu, comme je le désirais [64],
Lors, l'univers entier était mon royaume [65], et le temps m'était page soumis.

---

61. Littéralement : « par jalousie envers moi-même pour son honneur », c'est-à-dire : j'étais très attaché à son honneur.

62. Littéralement : « par la grandeur, ou l'élévation, de mon dessein envers elle. » Il faut remarquer qu'alors que l'amoureux n'a cessé de désirer l'union, lorsqu'enfin elle lui est proposée, il la refuse. C'est qu'en réalité, il la sait impossible, et que cette proposition de la bien-aimée n'est qu'une feinte. Il sait bien que cela ne peut se concevoir. Cependant, la proposition seule lui suffit, et il est déjà au comble du bonheur, comme l'indique le vers suivant.

63. De بَاتَ (i) , passer la nuit dans un endroit.

64. اِقْتِرَاح est à prendre au sens de "demande, désir", et المُنَى est le pluriel de مُنْيَة , dans le sens de "vœu, désir".

65. Littéralement : « le royaume était mon royaume. » L'idée est que son pouvoir s'étend à tout, et c'est ainsi que l'interprètent Būrīnī et Nābulusī. De même, le temps est son esclave, c'est-à-dire qu'il n'est plus soumis au temps. Cette description est celle de l'extase, du فَنَاء , de l'union entre l'amant et l'aimée, entre le mystique et Dieu.

٣٠ . وَفِي وَصْلِهَا عَامٌ لَدَيَّ كَلَحْظَةٍ   وَسَاعَةُ هِجْرَانٍ عَلَيَّ كَعَامِ

٣١ . وَلَمَّا تَلاَقَيْنَا عِشَاءً وَضَمَّنَا   سَوَاءُ سَبِيلَيْ دَارِهَا وَخِيَامِي

٣٢ . وَمِلْنَا كَذَا شَيْئًا عَنِ الحَيِّ حَيْثُ لا   رَقِيبٌ وَلا وَاشٍ بِزُورِ كَلاَمِ

٣٣ . فَرَشْتُ لَهَا خَدّي وِطَاءً عَلَى الثَّرَى   فَقَالَتْ لَكَ البُشْرَى بِلَثْمِ لِثَامِي

٢٤ . فَمَا سَمَحَتْ نَفْسِي بِذلِكَ غَيْرَةً   عَلَى صَوْنِهَا مِنِّي لِعِزِّ مَرَامِي

٣٥ . وَبِتْنَا كَمَا شَاءَ اقْتِرَاحِي عَلَى المُنَى   أَرَى المُلْكَ مُلْكِي وَالزَّمَانَ غُلاَمِي

55. Thème classique dans la pensée mystique. L'union à Dieu, c'est l'extinction dans le dévoilement de la réalité divine, et cette expérience est hors du temps. Cf. « Dans l'arène où s'affrontent les prunelles des yeux et des âmes, je suis la victime », vers 18, p. 253 : « Des années en son entour sont comme le jour fugace / Un jour en son détour, des ans interminables. » Il est d'ailleurs constant que dans toute la pensée religieuse, la perception du temps divin ne puisse se faire à l'aune du temps ordinaire. Cf. le Psaume XC, verset 4 : « Car mille ans sont à tes yeux comme le jour quand il n'est plus, comme une veille de la nuit. » Cf. « Dans l'arène où s'affrontent les prunelles des yeux et les cœurs, je suis la victime », note 36, p. 253.

56. Ces vers sont liés les uns aux autres. Celui-ci poursuit la description amorcée dans le précédent. L'union des amants se fait d'autant mieux à l'écart qu'ils sont ainsi à l'abri des calomniateurs. Il s'agit naturellement de l'état d'extinction du mystique en Dieu, et alors que lui importe le commentaire des blâmeurs ?

57. زُور ici a le sens de mensonge (de زار (u), "falsifier, faire un faux").

58. Pour qu'elle marche dessus, ou qu'elle s'y appuie comme on s'appuie sur un oreiller, ou qu'elle s'allonge et y pose elle-même la tête. L'amoureux manifeste là son entière soumission. La réponse à cette preuve de soumission est le second hémistiche.

59. *Ǧinās* entre لَثْم , de لَثَمَ (i), ici dans le sens de "baiser", et لِثَامِي , de la même origine, dans le sens de "voile". Il s'agit d'une litote pour dire : tu vas m'embrasser sur les lèvres.

60. Littéralement : « mon âme n'accepta pas cela. » Par esprit, ou âme, il faut comprendre l'essence même de l'être de l'amoureux, c'est-à-dire ce qu'il y a en lui de plus noble, de plus digne, de plus élevé.

23. Qu'il s'en aille sain et sauf, celui qui n'a pas une passion semblable à la mienne,
Ô mon âme, va en paix !

24. Celui qui me réprouve m'a dit : Oublie-la [46] ! Il est toujours désireux
De me reprendre à son sujet. J'ai répondu : Oublie donc de me blâmer [47] !

25. Qui donc sera mon mentor dans l'amour, pour m'initier à l'oubli,
Puisque je suis le guide de quiconque est *imām* dans l'amour [48] ?

26. En chacun de mes membres gît tout mon attrait pour elle,
Et ce désir qui me tire à jamais par la bride [49].

27. Elle a ondulé, et nous avons pensé que chaque mouvement qu'elle ébauchait,
Était comme un rameau dans une dune que surmonte une lune pleine [50].

28. Chacun de mes membres a des entrailles [51]
Qui, lorsqu'elle me fixe du regard [52], sont transpercées de ses flèches.

29. Dévoile-t-elle mon corps, elle y voit maints joyaux [53],
En eux, mon cœur tout entier [54], et en lui, toute ma passion.

---

53. بَسَطَ : "dérouler" (comme un tapis). Quand on déroule un tapis, on voit ce qu'il y a à l'intérieur. Būrīnī commente : « être capable de voir la vérité du corps par un dévoilement. » Les joyaux en question sont ceux de la connaissance. Elle découvre en moi ce qui fait ma réalité essentielle. Ce vers développe le contenu du vers précédent.

54. On peut comprendre le deuxième hémistiche de deux manières. Ou bien : « parmi ces joyaux, il y a mon cœur tout entier, et dans mon cœur réside tout mon amour pour elle. » Le cœur est à la fois le centre de la connaissance et celui du désir amoureux. Ou bien : « pami ces joyaux, il y a tous les cœurs (c'est-à-dire les cœurs de tous les amoureux), et dans tous ces cœurs résident toutes les amours. » Autrement dit : je synthétise en moi ce qui est la réalité esentielle, à savoir toutes les amours de tous les temps. Ceci s'accorderait également bien avec la prétention d'Ibn al-Fāriḍ à être le guide de tous les amoureux.

٢٣ . لِيَنْجُ خَلِيٌّ مِنْ هَوَايَ بِنَفْسِهِ   سَلِيمًا وَيَا نَفْسِي اذْهَبِي بِسَلاَمِ

٢٤ . وَقَالَ اسْلُ عَنْهَا لاَئِمِي وَهْوَ مُغْرَمٌ   بِلَوْمِيَ فِيهَا قُلْتُ فَاسْلُ مَلاَمِي

٢٥ . بِمَنْ أَهْتَدِي فِي الحُبِّ لَوْ رُمْتُ سَلْوَةً   وَبِي يَقْتَدِي فِي الحُبِّ كُلُّ إِمَامِ

٢٦ . وَفِي كُلِّ عُضْوٍ فِيَّ كُلُّ صَبَابَةٍ   إِلَيْهَا وَشَوْقٍ جَاذِبٍ بِزِمَامِي

٢٧ . تَثَنَّتْ فَخِلْنَا كُلَّ عِطْفٍ تَهُزُّهُ   قَضِيبَ نَقًا يَعْلُوهُ بَدْرُ تَمَامِ

٢٨ . وَلِي كُلُّ عُضْوٍ فِيهِ كُلُّ حَشًى بِهَا   إِذَا مَا رَنَتْ وَقْعٌ لِكُلِّ سِهَامِ

٢٩ . وَلَوْ بَسَطَتْ جِسْمِي رَأَتْ كُلَّ جَوْهَرٍ   بِهِ كُلُّ قَلْبٍ فِيهِ كُلُّ غَرَامِ

---

46. Comme pour l'emploi de سَلْوة dans le vers 22, le verbe سَلا (u) a le sens d'oublier pour se consoler, ou de se consoler en oubliant.

47. C'est en fait un défi : je te défie de ne plus me blâmer, car tu aimes en réalité à parler d'elle, et me blâmer en est pour toi l'occasion.

48. Il s'agit encore d'une réponse au blâmeur. C'est l'aimée qui est mon guide dans l'amour, je ne vais donc pas chercher à l'oublier, car qui alors m'inspirerait ou me guiderait dans l'amour ? Et quant à ceux qui se disent guides dans l'amour, en fait, c'est moi qui suis leur guide. On pourrait aussi traduire : « je suis le guide de quiconque est maître dans l'amour. »

49. Il s'agit du désir de la bien-aimée, et l'image est celle d'un chameau ou d'un cheval que l'on tire par la bride : ainsi son désir le tire vers l'aimée.

50. Symbole de la beauté. L'image du rameau dans la dune se retrouve ailleurs chez Ibn al-Fāriḍ. Cf. « Ô toi qui conduis les palanquins... », vers 56, p. 47 : « L'ondulation de ses hanches est semblable à celle d'un rameau dans une dune / Portant un astre qui, dans l'obscurité de la nuit, éclaire les cheveux d'une belle fille brune. »

51. C'est-à-dire : chacun de mes membres a un cœur, autrement dit : chacun de mes membres l'aime, je l'aime de tous mes membres, je l'aime de tout mon être.

52. On trouve aussi la variante رَمَتْ au lieu de رَنَتْ .

16. La maladie d'amour m'a jeté bas, mes flancs sont meurtris [33],
De mes paupières suppurent sans fin des larmes de sang [34].

17. Mon amour est pur, à cause de ma subtilité, je rivalise avec le vent de l'aurore,
Et les souffles de la brise naissent [du mouvement] de mon approche [35].

18. Je suis sain et je suis malade, cherchez-moi dans le vent d'est,
C'est là où je réside [36], comme le veut ma maigreur.

19. Je suis dérobé par l'épuisement, au point que je suis invisible à l'épuisement lui-même [37],
Comme à la guérison de mes maladies [38] et à l'étanchement de ma soif [39].

20. Je ne connais personne qui sache où je suis [40], hors la passion d'amour,
Ni où je recèle mes secrets, ni comment je garde mon pacte [41].

21. L'amour [42] n'a laissé de moi que désolation,
Tristesse, affliction et maladie extrême [43].

22. De ma passion ardente, de ma constance, de ma quiétude [44],
Il ne me reste rien, hormis les noms [45].

---

41. ذِمَامِ ici dans le sens de "pacte, alliance". On sait que c'est d'ailleurs le mot ذِمَّة qui désigne le pacte dit "pacte de ʿUmar" assurant la protection des chrétiens et des juifs dans l'État musulman. Autre lecture possible : زِمَامِي , "mon lien", littéralement : "ma bride".

42. Nābulusī propose de vocaliser le mot soit حُبّ , et dans ce cas, il s'agit de l'amour divin, soit حِبّ , et dans ce cas, il s'agit du Bien-Aimé. Le sens, dans l'un comme dans l'autre cas, ne varie guère.

43. Littéralement : « excès de maladie. »

44. Il s'agit de la quiétude que donne l'oubli. Mais comme l'oubli est impossible, point de quiétude ni de tranquillité d'esprit pour l'amoureux.

45. L'amoureux n'a pas vu se dévoiler l'être même de la personne qu'il aime, il ne la connaît que par ses noms, autrement dit, le mystique n'est pas admis à la connaissance de l'essence divine, il n'est admis qu'à une connaissance approchée ou médiate.

١٦ . طَرِيحُ جَوًى حُبٍّ جَرِيحُ جَوَانِحٍ   قَرِيحُ جُفُونٍ بِالدَّوَامِ دَوَامِي
١٧ . صَرِيحُ هَوًى جَارَيْتُ مِنْ لُطْفِيَ الهَوَا   سُحَيْرًا فَأَنْفَاسُ النَّسِيمِ لِمَامِي
١٨ . صَحِيحٌ عَلِيلٌ فَاطْلُبُونِي مِنَ الصَّبَا   فَفِيهَا كَمَا شَاءَ النُّحُولُ مُقَامِي
١٩ . خَفِيتُ ضَنًى حَتَّى خَفِيتُ عَنِ الضَّنَى   وَعَنْ بُرْءِ أَسْقَامِي وَبَرْدِ أُوَامِي
٢٠ . وَلَمْ أَدْرِ مَنْ يَدْرِي مَكَانِي سِوَى الهَوَى   وَكِتْمَانَ أَسْرَارِي وَرَعْيَ ذِمَامِي
٢١ . وَلَمْ يُبْقِ مِنِّي الحُبُّ غَيْرَ كَآبَةٍ   وَحُزْنٍ وَتَبْرِيحٍ وَفَرْطِ سَقَامِ
٢٢ . فَأَمَّا غَرَامِي وَاصْطِبَارِي وَسَلْوَتِي   فَلَمْ يَبْقَ لِي مِنْهُنَّ غَيْرُ أَسَامِي

---

33. On remarquera le *ǧinās nāqis* entre طَرِيحُ , de طَرَحَ (a), "jeter", et جَرِيحُ , de جَرَحَ (a), "blesser", et قَرِيحُ , de قَرَحَ (a), ici dans un sens voisin de جَرَحَ , "blesser" (جَوَانِح étant le pluriel de جَانِحة , "côte").

Variante : à la place de جَوَانِح : جَوارِح , dans le sens d'organes. Le sens reste à peu près identique.

34. On notera le *ǧinās* entre بِالدَّوَام , de دَامَ (u) : "en permanence", et دَوَامِي , pluriel de دامية , du verbe دَمِيَ , "saigner".

35. لِمَمٌ , de لَمَّ (u), dans le sens ici de "s'approcher". Le deuxième hémistiche est un peu elliptique, et l'on peut hésiter entre deux sens possibles. Ou bien : c'est le mouvement par lequel je m'approche qui provoque le souffle de la brise, autrement dit, la brise naît de mon approche (ce qui laisse d'ailleurs supposer qu'elle est bien légère). Ou bien : ma marche dans ce lieu est identique au souffle de la brise, c'est-à-dire qu'il s'identifie au souffle ténu, sans corporéité, de la brise. Il y a un *ǧinās* entre هَوى , l'amour, et هَوا , le vent.

36. Variante : non pas مُقام , "le lieu où je réside", mais مَقام : "station, rang". Il s'agit de toute manière, dans un cas comme dans l'autre, d'une étape sur la voie mystique.

37. C'est-à-dire : je suis tellement maigre, faible, malade et émacié, que l'épuisement lui-même ne me perçoit pas.

38. بُرْء , de بَرَأَ (a), ici au sens de "guérir", et أَسْقَام , pluriel de سُقْم , "maladie".

39. Littéralement : « du rafraîchissement de ma soif ». أُوامٌ indique une soif violente (de آمَ (u)).

40. Il s'agit de l'amour divin.

10. Mes larmes révèlent ma situation [21], elles ont coulé, dévoilant
Ce qui m'est advenu, et mes sanglots [22] montrent que je suis fou d'amour [23].

11. Je m'en vais le soir, le cœur éperdu de désir,
Je viens tôt matin [24], l'œil embué de tristesse [25].

12. Mon cœur est occupé du secret de sa beauté,
Mon œil est séduit par la souplesse de sa taille [26].

13. J'ai perdu le sommeil, pour moi le matin ne viendra plus [27],
L'insomnie est mon lot [28], mon désir s'accroît.

14. Mon pacte n'est pas dénoué, ma promesse n'a pas changé [29],
Le mal d'amour est toujours mien [30], la passion véritable, c'est la mienne.

15. Parce qu'il est épuisé, mon corps laisse transparaître les secrets [31],
Et la maigreur de mes os a pris un sens caché parmi ces secrets [32].

---

27. C'est-à-dire que la nuit est bien longue.

28. On relèvera le parallélisme entre نَوْمِي مَفْقُود et سُهْدِي مَوْجُود . Le mot مَوْجود est à prendre ici au sens de : il y en a beaucoup.

29. *Ğinās* entre يُحَلّ , de حَلَّ , "dénouer, défaire", qui se rapporte à عَقْدِي , et يَحُلْ , de حَالَ (u) , "changer", qui se rapporte à عَهْدِي .

30. Dans le وَجْد , il y a une notion de souffrance : c'est la souffrance inhérente à l'amour.

31. L'image est que son corps, à force d'être amaigri et malade, est complètement émacié. De ce fait, il est transparent, et donc incapable de cacher les secrets.

32. Būrīnī indique qu'il faut prendre le verbe يَغْدُو au sens de صار . Le sens semble être que les secrets, c'est-à-dire ce qu'il cachait en son tréfonds, sont devenus visibles à cause de l'extrême maigreur de son corps. Si bien que ses os, du fait qu'ils sont devenus minces et ténus, sont quasi imperceptibles, et sont en quelque sorte plus cachés que les secrets.

١٠ . وَشَأْنِي بِشَأْنِي مُغْرِبٌ وَبِمَا جَرَى جَرَى وَانْتِحَابِي مُعْرِبٌ بِهُيَامِي

١١ . أَرُوحُ بِقَلْبٍ بِالصَّبَابَةِ هَائِمٍ وَأَغْدُو بِطَرْفٍ بِالْكَآبَةِ هَامِ

١٢ . فَقَلْبِي وَطَرْفِي ذَا بِمَعْنَى جَمَالِهَا مُعَنًّى وَذَا مُغْرًى بِلِينِ قَوَامِ

١٣ . وَنَوْمِيَ مَفْقُودٌ وَصُبْحِي لَكَ الْبَقَا وَسُهْدِيَ مَوْجُودٌ وَشَوْقِيَ نَامِي

١٤ . وَعَقْدِي وَعَهْدِي لَمْ يُحَلَّ وَلَمْ يَحُلْ وَوَجْدِيَ وَجْدِي وَالْغَرَامُ غَرَامِي

١٥ . يَشِفُّ عَنِ الأَسْرَارِ جِسْمِي مِنَ الضَّنَى فَيَغْدُو بِهَا مَعْنًى نُحُولُ عِظَامِي

---

21. *Ǧinās* entre le premier شَأْنِي , qui signifie le "canal lacrymal", et le second qui signifie "état, situation". Sa situation, c'est qu'il est amoureux, et c'est ce dont témoignent les larmes. On notera le *ǧinās* entre مُغْرِبٌ , qui indique l'étrangeté de ce qui est sorti de ses yeux, مُغْرِب signifiant "étrange" (et à cause de ce qui m'est arrivé, elles ont coulé), et مُعْرِبٌ , dans le sens de "exprime, traduit".

22. *Ǧinās* entre جَرَى dans le sens de "couler" et جَرَى dans le sens "d'arriver, advenir".

Le sens exact serait : "des sanglots et des cris que l'on fait entendre tout haut" (8e forme de نَحَبَ (u) : "pleurer à grands cris, sangloter tout haut").

23. Le mot هُيَام (de هَامَ (i) : "être fou d'amour au point de ne pas tenir en place") indique l'exaltation dans laquelle se trouve l'amoureux.

24. On notera l'opposition entre رَاحَ (u), dans le sens ici d'aller le soir, et غَدَا (u), dans le sens de venir de grand matin (juste avant le lever du soleil).

25. Le vers est construit sur une série d'oppositions de sens et de parallélismes phonétiques : أَرُوحُ et أَغْدُو , بِقَلْبٍ et بِطَرْفٍ , بِالصَّبَابَة et بِالكَآبَة , enfin هَائِم et هَام , le premier venant de هَامَ (i), "aimer éperdument", le second de هَمَى (i), "couler, verser".

26. Littéralement : « Mon cœur et mon œil, l'un par le secret de sa beauté / est occupé, l'autre est séduit par la souplesse de sa taille. » Il y a une sorte d'opposition, ou peut-être de complémentarité, entre le cœur et l'œil, قَلْبِي et طَرْفِي . La connaissance par le cœur pénètre à l'intime de l'aimée, au fond même de l'aimée : c'est-à-dire que le cœur cherche à connaître l'essence même de l'être divin. L'œil s'arrête à la contemplation de sa forme, c'est-à-dire perçoit l'être divin par ses noms et ses attributs.

On relèvera le *ǧinās* entre بِمَعْنَى et مُعَنًّى .

5. Je fais don de mon esprit [10] à celle pour l'amour de laquelle j'ai gaspillé mon esprit,
Pour l'amour de laquelle mon trépas est advenu avant le jour de mon trépas [11].

6. Pour elle, l'opprobre [12] m'est agréable, il m'est doux d'être rejeté [13],
D'être tenu en mépris [14] après avoir connu un rang glorieux [15].

7. Pour elle, il me plaît, après avoir connu la vie austère, d'être diffamé [16],
D'être tenu pour débauché éhonté, pour perdu de fautes [17].

8. Je fais oraison, et c'est en chantant que je psalmodie son nom,
Je me réjouis d'être dans le *miḥrāb*, car elle est mon guide [18].

9. Pendant le pèlerinage, lorsque je suis en état de sacralisation, c'est à elle que je chante : « *Labbayka* ! » [19],
Et je vois que m'abstenir d'elle, c'est comme rompre mon jeûne [20].

---

18. Comme le signale Būrīnī, il y a deux lectures possibles de امام : avec la voyelle i, et dans ce cas il s'agit de إمَام , " *imām* ", ou avec la voyelle a, et dans ce cas il s'agit de أمَام , "devant". La lecture إمَام me semble plus accordée au contexte. En effet, l'*imām* se place dans la mosquée, devant le *miḥrāb* . Quand le mystique se dit lui aussi devant le *miḥrāb* , cela signifie qu'il tient la place de l'*imām*. En d'autres termes, quand, dans la mosquée, il récite le Coran, il connaît l'expérience de l'union, et c'est ce qui me semble être le sens profond du vers.

19. *Labbayka* est le chant indéfiniment repris par les pèlerins arrivant à la Ka'ba : « Je reviens à toi, je réponds à ton appel. »

20. Le pèlerinage, et particulièrement ce moment où le pèlerin dit à Dieu : « Me voici ! » ou : « Je viens à toi », est un moment privilégié de l'union. Il serait en quelque sorte contre la nature même du pèlerinage de se détourner de Dieu à ce moment-là. De même, rompre le jeûne, après une journée chaude et difficile, est un moment de joie. Il y a ici un apparent paradoxe : le fait de s'abstenir d'elle fait sa joie. Il faut comprendre que s'abstenir de réclamer la connaissance divine, c'est là la vraie connaissance, donc c'est ma joie.

Sans doute peut-on évoquer ici la phrase de Abū Bakr : العجز عن دَرْكِ الإِدْرَاك إِدْرَاكٌ : « Le fait de se déclarer incapable d'appréhender la compréhension est la vraie compréhension. » Autrement dit : l'incapacité à comprendre est la seule compréhension. Il parlait de l'essence divine.

٥ . بِرُوحِيَ مَنْ أَتْلَفْتُ رُوحِي بِحُبِّهَا   فَحَانَ حِمَامِي قَبْلَ يَوْمِ حِمَامِي
٦ . وَمِنْ أَجْلِهَا طَابَ افْتِضَاحِي وَلَذَّ لِي اطْ   طِرَاحِي وَذُلِّي بَعْدَ عِزِّ مَقَامِي
٧ . وَفِيهَا حَلاَ لِي بَعْدَ نُسْكِي تَهَتُّكِي   وَخَلْعُ عِذَارِي وَارْتِكَابُ أَثَامِي
٨ . أُصَلِّي فَأَشْدُو حِينَ أَتْلُو بِذِكْرِهَا   وَأَطْرَبُ فِي المِحْرَابِ وَهْيَ إِمَامِي
٩ . وَبِالحَجِّ إِنْ أَحْرَمْتُ لَبَّيْتُ بِاسْمِهَا   وَعَنْهَا أَرَى الإِمْسَاكَ فِطْرَ صِيَامِي

---

10. Būrīnī indique qu'il faut comprendre le ب de بِرُوحِي dans le sens de : أَفْدي بروحي . أَطْلَفَ a le sens d'anéantir, ou de gaspiller.

11. Je garde ici les répétitions qui sont caractéristiques du vers, bien qu'il serait sans doute plus élégant en français de traduire : « mon trépas est advenu avant le jour fixé. » Le mot حمام contient aussi la notion de fatalité : il s'agit de la mort fixée par le destin.

12. افْتِضَاحِي signifie le fait d'essuyer un affront, de voir sa vilenie exposée au grand jour et d'en subir la honte.

13. اطِّرَاحِي signifie le fait d'être rejeté, d'être chassé au loin, d'être abandonné. On remarquera que les mots افْتِضَاحِي et اطِّراحِي se répondent dans chaque hémistiche.

14. On relèvera le *ǧinās maqlūb* entre لَذَّ لِي et ذُلِّي . Dans le premier cas, il s'agit du verbe لَذَّ , "être doux, agréable", dans le second cas, il s'agit du verbe ذَلَّ , "être vil".

15. Littéralement : « l'élévation de mon rang », ou encore : « la gloire de mon rang. » On notera l'opposition entre عِزّ et ذُلّ .

16. Le contraste est d'autant plus grand qu'il est le dernier à mériter la réputation d'ignominie qui lui est faite, puisqu'il a mené une vie tout entière consacrée à Dieu, c'est-à-dire vertueuse. Or, le verbe هَتَكَ (i) a un sens très fort, signifiant "perdre quelqu'un de réputation". Cependant, on raconte au sujet d'Ibn al-Fāriḍ qu'il eut parfois des conduites proches de la débauche, du moins en apparence. Ainsi, passant un jour dans la rue et entendant des filles chanter, il se dénuda incontinent, se trouvant en état d'extase.

17. Littéralement : « me plaît ma débauche éhontée et l'énormité de mes fautes. » On remarquera l'opposition entre نُسْكِي (qu'on peut aussi lire نَسْكِي) et les mots ou groupes de mots qui suivent.

En ce qui concerne l'expression خَلْعُ عِذارِي , cf. le poème « Dans l'arène où s'affrontent la prunelle des yeux et les cœurs, je suis la victime », note 42, p. 255.

LE POÈME

1. Fais circuler [1] à la ronde le nom de celle dont je suis épris, fût-ce en me blâmant,
   Car les récits [2] que l'on rapporte sur l'aimée me sont boisson enivrante [3].
2. Afin que mon oreille voie [4] celle que j'aime, quand bien même elle serait éloignée,
   Par l'image qu'en donne le blâme, non par celle du songe [5],
3. La mention [6] de son nom, sous quelque forme que ce soit [7], m'est douce,
   Même si mes censeurs [8] en ont fait occasion de querelle [9].
4. C'est comme si mon détracteur m'annonçait la bonne nouvelle de l'union,
   Bien que je n'attende pas la moindre réponse à mon salut.

---

7. Il faut comprendre ici : que ces histoires parlent de la bien-aimée en bien ou qu'elles en parlent en mal, puisque ces histoires peuvent aussi venir de la bouche des détracteurs. Dans ce cas, on peut penser qu'elles ne seront pas en faveur de la bien-aimée : malgré cela, elles ont néanmoins au moins le mérite de la rendre présente d'une certaine manière.

8. Littéralement : « mes blâmeurs », عُذَّل étant le pluriel de عَاذِل , "celui qui blâme".

9. Le ه de مَزَجُوهُ se rapporte à ذِكر . Ce qui revient à dire : les censeurs ont mêlé la mention de la bien-aimée à la dispute, à la querelle. Cette idée de mélange est conforme à l'image du vin telle qu'elle apparaît dans « L'Éloge du vin », vers 2, p. 221 : وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُزِجَتْ نَجْمُ , que j'ai précédemment traduit par : « mille étoiles scintillent quand on le mélange. »

القصيدة

١ . أَدِرْ ذِكْرَ مَنْ أَهْوَى وَلَوْ بِمَلامِ — فَإِنَّ أَحَادِيثَ الحَبِيبِ مُدَامِي

٢ . لِيَشْهَدَ سَمْعِي مَنْ أُحِبُّ وَإِنْ نَأَى — بِطَيْفِ مَلامٍ لا بِطَيْفِ مَنَامِ

٣ . فَلِي ذِكْرُهَا يَحْلُو عَلَى كُلِّ صِيغَةٍ — وَإِنْ مَزَجُوهُ عُذَّلِي بِخِصَامِ

٤ . كَأَنَّ عَذُولِي بِالوِصَالِ مُبَشِّرِي — وَإِنْ كُنْتُ لَمْ أَطْمَعْ بِرَدِّ سَلامِ

---

1. L'image est celle du vin que l'on fait circuler à la ronde (أدار , ici à l'impératif) parmi les buveurs. Cf. « L'Éloge du vin », vers 2, p. 221 : وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا هِلالٌ : « il est un soleil que fait passer à la ronde un croissant. » Je comprends مَـن en relation avec ce qui suit (cf. le pronom ها du vers 5 : بِحُبِّهَا) comme exprimant un féminin.

2. أَحَادِيث est le pluriel de أُحْدُوثة , dans le sens de "conte", "histoire".

3. Littéralement : « un vin. » Nābulusī précise que par ce terme, l'auteur veut entendre les dévoilements divins, lesquels enivrent ceux qui sont admis à la connaissance et leur font perdre la perception de toute autre chose.

4. Nous avons déjà rencontré cette idée de "voir" par l'ouïe. Cf. le poème احْفَظ فُؤَادَك , où le blâme entendu sur l'amour voué à l'aimé a pour résultat de rappeler l'aimé à celui qui l'aime, en sorte que l'audition du blâme faisant resurgir l'image de l'aimé, le poète peut dire : وَكَانَ سَمْعِي نَاظِرِي : « et mon ouïe fut ma vue » (vers 14, p. 273).

5. Littéralement : « non par l'image du sommeil. » L'image qui apparaît dans le sommeil est réputée moins fidèle que celle que fait apparaître le blâmeur, d'une part parce que celui qui écoute étant éveillé est en quelque sorte en possession de tous ses sens, d'autre part parce que celui qui blâme n'est pas censé se rendre coupable d'une quelconque complaisance qui serait trompeuse.

6. Il semble que le pronom هَا de ذِكْرُهَا ne puisse se rapporter qu'à أَحَادِيث , qui est le seul mot féminin qui précède. Il s'agit donc de "leur mention", c'est-à-dire le fait que les histoires racontées sur l'aimée le mentionnent.

FAIS CIRCULER À LA RONDE LE NOM DE CELLE DONT JE SUIS ÉPRIS

Dans ce poème, le désir du dévoilement de la face divine s'exprime cette fois sous la forme du rapport avec la bien-aimée. C'est déjà un bonheur d'entendre son nom, car cela la rend présente. Pourtant, son désir d'elle ne vaut à l'auteur que souffrance et torture, et l'a perdu de réputation. Malgré cela, nul ne la lui fera oublier, et sa passion pour elle est intacte. En effet, le souvenir de l'union qu'ils ont connue ne peut s'effacer, ce fut l'instant, hors du temps, d'un bonheur parfait.

Le mètre est le *ṭawīl*.

56. À cause de lui, alors que j'étais dans la voie droite, je me suis égaré [103],
Alors que j'allais dans la bonne direction, je me suis fourvoyé [104], alors que je vivais décemment, je suis devenu objet de scandale [105].

57. Le cœur ne professe que son seul amour, et si je me détournais de toi [106],
Ce serait là du polythéisme ; or, je refuse le polythéisme.

58. Ô toi qui me blâme à cause de cet être dont la beauté, comme moi,
S'est follement éprise, cesse tes reproches [107].

59. Si tu avais vu la beauté par laquelle il s'est emparé de mon cœur,
Il t'aurait toi aussi rendu captif [108], mais tu es bien incapable de le voir.

60. Lorsqu'il apparaît en son éclat, je fais grâce de l'insomnie que j'endure,
Et je dis à mes yeux : c'est l'un au prix de l'autre [109].

---

l'Essence divine, que Dieu me prive du blâme. Il y a une variante : إخاكَ : « que Dieu me prive de ton amitié. »

108. Le verbe سَبَا (i) signifie s'emparer du cœur de quelqu'un parce qu'on lui inspire de l'amour, le rendre captif par amour. Ici, il rappelle à la beauté son rang : si tu avais vu la Beauté, c'est-à-dire l'Essence divine, tu en serais éprise. Or, tu ne l'es pas. La beauté n'est rien à côté de la beauté de l'Essence divine.

Le sens est que ton rang ne te permet pas d'être captif de cette beauté. Tu n'auras jamais cette faveur. On relèvera la répétition de سَبَاني et سَبَاكَ .

109. Littéralement : « ceci à la place de cela », c'est-à-dire : le plaisir que les yeux éprouvent à l'apparition du Bien-Aimé compense l'insomnie endurée.

٥٦ . فِيهِ عُوِّضْتُ عَنْ هُدَايَ ضَلالاً وَرَشَادِي غَيًّا وَسَتْرِي انْهِتَاكَا
٥٧ . وَحَّدَ القَلْبُ حُبَّهُ فَالْتِفَاتِي لَكَ شِرْكٌ وَلا أَرَى الإِشْرَاكَا
٥٨ . يَا أَخَا العَذْلِ فِيمَنِ الحُسْنُ مِثْلِي هَامَ وَجْدًا بِهِ عَدِمْتُ أَخَاكَا
٥٩ . لَوْ رَأَيْتَ الَّذِي سَبَانِيَ فِيهِ مِنْ جَمَالٍ وَلَنْ تَرَاهُ سَبَاكَا
٦٠ . وَمَتَى لاحَ لِي اغْتَفَرْتُ سُهَادِي وَلِعَيْنَيَّ قُلْتُ هذَا بِذَاكَا

---

103. Littéralement : « à cause de lui, ma voie droite s'est changée en égarement. »

104. Littéralement : « ma bonne direction [s'est changée] en fourvoiement. »

105. Littéralement : « mon voile [s'est changé] en perte de l'honneur. » Le voile ici est l'image de quelqu'un qui menait une vie modeste, morale, pudique, bref, décente. Ce vers est entièrement construit sur une suite d'oppositions : هُدَايَ s'oppose à ضَلالاً, رَشَادِي s'oppose à غَيًّا et سَتْرِي s'oppose à انْهِتَاكَا.

106. Mon cœur a déclaré l'unité de l'amour (c'est le تَوْحِيد de l'Islam). Si je me détourne de cette unité, ceci est un polythéisme, chose que je ne professe pas.

107. Littéralement : « que je perde ton frère », c'est-à-dire : que tes reproches finissent. Le sens est : je suis l'émule de la beauté, nous avons tous les deux aimé

51. Le musc répand sa fragrance partout où est mentionné mon nom,
Depuis que tu m'as convié à embrasser tes lèvres [93].

52. Le parfum [94] répand [95] sa bonne odeur en tout lieu,
C'est la mention de ton nom qui constitue ton arôme.

53. La beauté de toute chose qui s'est dévoilée m'a dit :
Savoure d'être avec moi [96] ! J'ai répondu : Ce que je désire est au-delà de toi [97].

54. J'ai un ami, dont je te vois éprise [98],
Trompe un autre que moi, je te vois en lui, révélée en ton essence [99].

55. S'il s'éloigne, il règne en despote [100] sur les âmes,
S'il se dévoile, il tient les dévots [101] en esclavage [102].

---

99. *Ğinās ištiqāq* entre مُعَنًّى , de عَنَّى (i), et مَعْنًى , de la même racine, mais signifiant le sens caché, profond, intime.

100. On pourait comprendre les deux emplois de تَوَلَّى dans le même sens, et dans ce cas, il n'y aurait pas de *ğinās*, mais un renforcement du sens de la phrase : إِنْ تَوَلَّى ، عَلَى النُّفُوسِ تَوَلَّى : « s'il prend possession, c'est des âmes qu'il prend possession. » Le sujet est l'ami du vers précédent. Mais Būrīnī voit ici un *ğinās* , et donne au premier تَوَلَّى le sens de "se détourner, s'éloigner", c'est-à-dire se détourner de l'amoureux, et au second celui de "prendre possession de". On a alors le sens : « s'il se détourne de quelqu'un, il prend possession des âmes. » Būrīnī précise le sens : « il les anéantit (يَفْنِيهَا), il les occulte (يُخْفِيهَا), il ne les dévoile pas (لا يُبْدِيهَا). » Je choisis une traduction qui, s'arrêtant à ce point de vue, cherche à rendre l'idée que la prise de pouvoir de l'ami est aussi une tyrannie qui conduit à l'extinction du moi. Et peut-être en effet y a-t-il ici un *ğinās* : on ne voit pas Ibn al-Fāriḍ résistant au plaisir de faire un beau *ğinās*, lui qui les multiplie à propos et hors de propos.

101. C'est-à-dire : ceux qui sont attachés à lui de tout cœur et ne s'intéressent à rien d'autre. On pourrait traduire aussi par "les ascètes", ou "les ermites", car est présente l'idée de se consacrer exclusivement à Dieu.

102. On notera l'opposition entre تَوَلَّى dans le sens de "s'éloigner", et تَجَلَّى dans celui de "se dévoiler". Mais dans les deux cas le résultat est le même : qu'il s'éloigne ou qu'il se dévoile, il réduit l'amoureux à la torture, que celui-ci soit anéanti de nostalgie ou de désespoir, ou qu'il soit anéanti devant la Présence.

٥١ . يَعْبَقُ المِسْكُ حَيْثُمَا ذُكِرَ اسْمِي ... مُنْذُ نَادَيْتَنِي أُقَبِّلُ فَاكَا

٥٢ . وَيَضُوعُ العَبِيرُ فِي كُلِّ نَادٍ ... وَهْوَ ذِكْرٌ مُعَبِّرٌ عَنْ شَذَاكَا

٥٣ . قَالَ لِي حُسْنُ كُلِّ شَيْءٍ تَجَلَّى ... بِي تَمَلَّى فَقُلْتُ قَصْدِي وَرَاكَا

٥٤ . لِي حَبِيبٌ أَرَاكَ فِيهِ مُعَنًّى ... غُرَّ غَيْرِي وَفِيهِ مَعْنًى أَرَاكَا

٥٥ . إِنْ تَوَلَّى عَلَى النُّفُوسِ تَوَلَّى ... أَوْ تَجَلَّى يَسْتَعْبِدُ النُّسَّاكَا

---

93. Ce vers est dans la même veine que le précédent. Le mystique est en quelque sorte enivré de la royale visite et a le sentiment d'irradier la Présence. Mais Būrīnī fait sagement remarquer qu'il y a là quelque exagération, car le Bien-Aimé l'a invité à embrasser ses lèvres : mais ce n'est là qu'une invitation, et rien n'indique que le baiser (c'est-à-dire l'union) ait eu lieu : en quelque sorte, il anticipe, ou il prend son désir pour une réalité.

94. On notera le *ǧinās* entre العَبِيرُ et مُعَبِّرٌ . Ce vers ne se trouve pas dans le manuscrit de Konya. C'est une redite du précédent, peut-être rajoutée par Ibn al-Fāriḍ, ou peut-être aussi constituant une autre version du même vers, les deux versions ayant plus tard été collationnées ensemble.

95. Il y a une variante : يَضِيعُ , de ضاع (i), ou يَضُوعُ , de ضاع (u). Le sens est le même : "répandre son odeur".

96. Littéralement : « jouis de moi ». La beauté est un attribut du Bien-Aimé, et le dévoilement de la beauté est déjà une étape dans la révélation de l'être divin. Mais il ne s'agit encore que d'un attribut, non de l'essence divine. Le mystique peut certes jouir de la révélation de la beauté, mais il sait qu'il n'a pas pour autant accès à la connaissance de l'essence divine. Les noms divins dont il a été question dans les vers précédents font partie des attributs, et chaque nom exprime quelque chose de la perfection divine. Mais l'essence divine n'est pas pour autant connue de celui qui entend ou prononce le nom.

97. C'est-à-dire : ce que je désire, c'est que Dieu se dévoile à moi, non dans ses attributs, mais dans son essence.

98. L'expression avec فيه se comprend dans la mesure où il s'adresse métaphoriquement à la beauté dont il vient de parler au vers 53 : je te vois, toi, la beauté, éprise de lui.

47. Pour nous à présent, les ténèbres par toi s'éclairent [87],
Puisque tu m'as guidé dans une bonne direction née de ta lumière [88].

48. Lorsque tu t'éclipses de ma vue, restant pourtant apparent,
Je dirige mon regard vers l'intime de mon être, et alors je te retrouve [89].

49. La caravane avec laquelle tu as cheminé de nuit [90], ce sont les gens de Badr [91],
Mais c'est au jour de ta clarté qu'ils ont marché.

50. Que peut-il y avoir d'étrange à puiser à la lumière de mon être apparent,
Puisque tu as trouvé refuge en mon intime [92] ?

---

lecture أُلْفه , adoptée par le manuscrit de Konya (on peut penser que le grand-père de Nābulusī a ajouté un *tā marbūta* à cette variante). Le pronom ه se rapporte à سناك du vers précédent, et on a le sens : « je te retrouve... », dans le sens que je projette ta lumière vers mon cœur et je te retrouve.

90. Outre l'opposition entre لَيْل , "nuit", et نَهَر , "jour", on relèvera le *ǧinās* entre سَرَيْتَ , de سَرَى (i) qui indique le fait de marcher de nuit, et سَارَ , de سَارَ (i), qui veut simplement dire marcher, et ici de jour.

91. J'hésite à interpréter le mot بَدْر . Je pense qu'il s'agit ici du nom de lieu, cet endroit du Ḥiǧāz qui vit la bataille entre les musulmans et les polythéistes de La Mekke. Mais on ne peut pas ne pas rapprocher ce vers des vers 37 et 38, p. 261, du poème : مَا بَيْنَ مُعْتَرَكِ الأَحْدَاق . . . , que j'ai traduits par : « Qu'elle savoure sa marche, la caravane qui chemine au plus fort de la nuit, si tu es avec elle, car avec toi elle a l'éclat du matin. / Qu'elle même se conduise selon son bon plaisir, / Car c'est de l'astre resplendissant qu'ils sont les compagnons, nulle faute pour eux n'est à craindre. » On pourrait aussi donner ici ce sens à بَدْر , comme on pourrait lire dans le poème cité : « les gens de Badr ».

92. Le mot اقْتِبَاس est à prendre dans un sens spirituel : si des adeptes veulent puiser en moi la lumière, ils le peuvent. L'image d'origine est de prendre une braise. Il est toute lumière, puisque la lumière de Dieu se reflète en lui. Ce verset est de toute évidence basé sur l'opposition entre le ظاهر , l'apparent, et le باطن , le profond, le caché. Le mystique que Dieu a honoré de sa visite devient lui-même une source pour les autres, il reflète pour eux quelque chose de l'essence divine.

٤٧ . فَالدَّيَاجِي لَنَا بِكَ الآنَ غُرٌّ حَيْثُ أَهْدَيْتَ لِي هُدًى مِنْ سَنَاكَا
٤٨ . وَمَتَى غِبْتَ ظَاهِرًا عَنْ عِيَانِي أُلْقِهِ نَحْوَ بَاطِنِي أَلْقَاكَا
٤٩ . أَهْلُ بَدْرٍ رَكْبٌ سَرَيْتَ بِلَيْلٍ فِيهِ بَلْ سَارَ فِي نَهَارٍ ضِيَاكَا
٥٠ . وَاقْتِبَاسُ الأَنْوَارِ مِنْ ظَاهِرِي غَيْـ ـرُ عَجِيبٍ وَبَاطِنِي مَأْوَاكَا

---

87. Le mot الدَّيَاجِي , "les ténèbres", contient l'idée que la nuit enveloppe la terre comme on s'enveloppe d'un manteau (de دَجَا (u), "couvrir, envelopper"). غُرّ est le pluriel de أَغَرّ , qui s'emploie particulièrement pour indiquer un cheval qui a une tache blanche au front. Le mot ici indique que les ténèbres deviennent blanches, c'est-à-dire que la nuit s'éclaire.

88. سَنَا indique la clarté (de سَنَا (u), ici dans le sens de "briller, remplir de clarté"). Dieu est fréquemment qualifié dans le Coran de « lumière des cieux et de la terre », et plus précisément, il est présenté comme celui qui fait venir des ténèbres à la lumière par la révélation du Coran : cf. Q., XIV, 1 : « ... كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ... » : « ... Voici un livre que nous avons fait descendre sur toi pour que tu fasses sortir les hommes des ténèbres vers la lumière, par la permission de leur Seigneur... »

89. Le sens de ce vers peut faire problème. Peut-on dire que Dieu ne se révèle pas dans son essence, tout en révélant quelque chose de lui en faisant connaître ses noms et ses attributs ? L'être divin, même connu ainsi "superficiellement" ou de façon indirecte, se reflète dans le cœur de son disciple. Ceci est d'ailleurs le point de vue classique. C'est donc en se tournant vers son cœur que l'orant peut y découvrir quelque chose de Dieu, fût-ce seulement à titre de reflet. Ce qui veut dire aussi que la voie vers la connaissance de Dieu est le retour vers le moi, l'adéquation entre moi et moi : je découvre alors Dieu en coïncidant avec mon moi, encore ne s'agit-il là que du mouvement de la connaissance, laquelle est médiate. Au-delà de cela, c'est la fusion du moi avec l'être divin qui réalise l'accomplissement de soi dans l'extinction du moi, celui-ci s'abolissant en quelque sorte dans l'être divin, et c'est l'expérience de l'unicité, autrement dit de l'extase.

On notera l'opposition entre ظَاهِرًا et بَاطِنِي et le *ǧinās* entre أُلْقِه et أَلْقَاكَ .

Būrīnī indique une autre variante, signalée par le grand-père de Nābulusī : أُلْفَةً (dans le sens de : "par sympathie"). Mais c'est probablement une lecture fautive de la

41. C'est quand tu es loin de moi que tu te fais proche [77],
Et c'est de la tendresse que je découvre dans ta dureté [78].

42. Aux veilles de la nuit, l'ardent désir a initié mes yeux,
Désormais ils te voient, point ne leur est besoin de sommeil [79].

43. Comme était douce la nuit où j'ai capté ton passage nocturne [80],
Alors qu'auparavant l'insomnie me tenait au piège [81].

44. Mes yeux ont vu la lune en son plein se substituer à l'image [82] de ton visage [83],
Lors de mon réveil, elle te ressemblait [84].

45. C'est sous un autre aspect que le tien que tu t'es montré à un œil
Tout heureux de te voir, et je n'ai vu nul autre que toi [85].

46. Ainsi avant moi Ibrahīm a-t-il tourné son regard en tous sens [86],
Lorsqu'il a observé les astres.

---

83. C'est le sens de مُحَيًّا , "visage, joues, front".

84. حَكَاكَ , de حَكَا (i), à prendre ici dans le sens de ressembler. La pleine lune désigne l'homme parfait sur lequel se reflète la lumière de l'être vrai, comme le précise Nābulusī.

85. Il y a ici une référence à la théorie de la *waḥdat al-wuǧūd*. Dieu s'est manifesté dans le monde. On le voit à travers ses manifestations matérielles, et on ne voit que Dieu.

86. Abraham est qualifié par le Coran "d'ami de Dieu". Cf. Q., IV, 125 : « وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً . . . », « ... Dieu a choisi Abraham comme ami. » Abraham est considéré comme l'initiateur du monothéisme par l'acte fondateur de son acte de foi absolue en Dieu. Le vers fait sans doute référence à Q., VI, 78, où Abraham dit : « إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ » : « Je tourne mon visage en *ḥanīf* vers Celui qui a créé les cieux et la terre ; je ne suis pas au nombre des polythéistes. » Abraham refuse ici de s'associer à l'adoration des astres qui était alors pratiquée en Mésopotamie. Il cherchait son Seigneur dans les astres. Quand il a vu que la lune et le soleil se couchaient, il les a récusés comme dieux.

٤١ . لَكَ قُرْبٌ مِنّي بِبُعْدِكَ عَنّي   وَحُنُوٌّ وَجَدْتُهُ فِي جَفَاكَا
٤٢ . عَلَّمَ الشَّوْقُ مُقْلَتِي سَهَرَ اللَّيْـ   ـلِ فَصَارَتْ مِنْ غَيْرِ نَوْمٍ تَرَاكَا
٤٣ . حَبَّذَا لَيْلَةٌ بِهَا صِدْتُ إِسْرَا   كَ وَكَانَ السُّهَادُ لِي أَشْرَاكَا
٤٤ . نَابَ بَدْرُ التَّمَامِ طَيْفَ مُحَيّا   كَ لِطَرْفِي بِيَقْظَتِي إِذْ حَكَاكَا
٤٥ . فَتَرَاءَيْتَ فِي سِوَاكَ لِعَيْنٍ   بِكَ قَرَّتْ وَمَا رَأَيْتُ سِوَاكَا
٤٦ . وَكَذَاكَ الخَلِيلُ قَلَّبَ قَبْلِي   طَرْفَهُ حِينَ رَاقَبَ الأَفْلاكَا

---

77. Littéralement : « tu es proche de moi dans ton éloignement de moi. » Būrīnī explique ce contraste par le fait que le Bien-Aimé reste proche dans le cœur quand bien même il est loin physiquement. C'est à mon avis amoindrir le sens : il faut au contraire penser que, pour le mystique, c'est au cœur même de l'éloignement que gît la proximité. Les mystiques considèrent d'ailleurs, habituellement, la dureté du Bien-Aimé à leur égard comme une preuve de son amour pour eux, et il n'y a pas d'expérience mystique qui puisse faire l'économie de la nuit, au point que celle-ci est perçue comme le signe de la présence cachée de Dieu.

78. Le mot جَفَا est très fort. On l'a déjà rencontré au vers 29 : كُنْتَ تَجْفُو . Il s'agit d'une dureté qui est carrément de l'oppression, de la tyrannie, de l'inhumanité.

79. Būrīnī explique que dans le sommeil, la faculté de comprendre réside dans le cœur, car le dormeur ne perçoit plus par les sens. Lorsqu'il plaît à Dieu de se révéler au mystique, il débarrasse la raison de ce dernier de tout ce qui pourrait l'affecter, et le met en quelque sorte dans la situation du dormeur, bien qu'il ne dorme pas, parce que c'est ainsi qu'il est le plus à même de percevoir quelque chose de la réalité divine.

80. Rapport évident au voyage nocturne du Prophète.

81. Littéralement : « l'insomnie était pour moi un piège. » On notera le *ǧinās nāqis* entre إِسْرَاكَ , de سَرَى , "voyager de nuit", et أَشْرَاكَ , pluriel de شَرَكٌ (du verbe شَرَكَ), ici dans le sens de filet tendu par les chasseurs ou les pêcheurs, de piège.

82. Le mot طَيْف , "fantôme, spectre, image", rappelle qu'il ne s'agit jamais d'une vision directe ou réelle. Nābulusī précise que le spectre du visage est une allégorie de la parousie de la face divine sous la forme d'une chose périssable.

37. En toi est une essence cachée [67], qui t'a paré de toutes grâces aux yeux de ma raison,
À cause d'elle, mon regard est épris de tes attraits [68].

38. Tu surpasses en beauté et en bonté [69] les dépositaires de la beauté [70],
Tous aspirent à ta pure essence [71].

39. C'est sous mon oriflamme que se rassembleront les amoureux au jour de la Résurrection [72],
C'est sous ton étendard que se tiendra le groupe des damoiseaux [73].

40. La langueur [74] ne m'a pas détourné de toi,
En quoi, ô mon aimé [75], la coquetterie [76] t'a-t-elle détourné de moi ?

---

73. الملاح, pluriel de مَليح, du verbe مَلُحَ (u) dans le sens ici "d'être beau de visage", donne lieu ici à la traduction : « c'est sous ton étendard que se tiendront les hommes beaux », en quelque sorte, « les éphèbes ». Mais مَليح veut aussi dire "amant", et Būrīnī en fait le synonyme de مَعْشوق, faisant entre مَليح et عاشق la même différence qu'entre عاشق et مَعْشوق, c'est-à-dire entre celui qui aime, l'amoureux, et celui qui est aimé, l'aimé. C'est cette option que je prends ici, qui d'ailleurs est comme un développement de la première lecture : il est en effet de la nature des hommes beaux d'être aimés, du fait précisément de leur beauté.

74. Littéralement : « la maladie » (الضَّنَى).

75. Je suis naturellement la même option que dans le vers précédent. L'autre option donnerait quelque chose comme : « Ô beauté. »

76. Il y a ici aussi deux lectures possibles : الدَّلالُ, et dans ce cas le mot est sujet du verbe, ou الدَّلالِ, et dans ce cas le mot forme une annexion avec مليح : يا مليح الدلال. C'est cette dernière option que choisit Būrīnī. Je préfère la première lecture, car on ne peut considérer que, dans le deuxième hémistiche, الضَّنَى soit aussi le sujet du verbe. En effet, la maladie peut affecter l'amoureux qui soupire après le Bien-Aimé, mais pas le Bien-Aimé. Ceci étant, le sens de دَلال est également problématique. Il peut s'agir des gestes de tendresse de celui qui aime envers celui qui est aimé, et il semble que le Bien-Aimé en soit agacé. Mais on peut aussi avoir une autre compréhension : le Bien-Aimé, emporté par la fierté de sa beauté, en joue aux yeux de son amoureux. C'est le sens que cite le *Tāǧ al-ʿĀrūs*, sens assez habituel dans la poésie amoureuse, et que je tiens ici pour probable.

٣٧ . فِيكَ مَعْنًى حَلاَّكَ فِي عَيْنِ عَقْلِي وَبِهِ نَاظِرِي مُعَنًّى حِلاَكَا
٣٨ . فُقْتَ أَهْلَ الجَمَالِ حُسْنًا وَحُسْنَى فَبِهِمْ فَاقَةٌ إِلَى مَعْنَاكَا
٣٩ . يُحْشَرُ العَاشِقُونَ تَحْتَ لِوَائِي وَجَمِيعُ المِلاحِ تَحْتَ لِوَاكَا
٤٠ . مَا ثَنَانِي عَنْكَ الضَّنَى فَبِمَاذَا يَا مَلِيحُ الدَّلالِ عَنِّي ثَنَاكَا

---

67. Le mot مَعْنى est à comprendre comme ce qui, dans l'essence divine, apparaît du dévoilement et peut être saisi par la raison.

68. On notera le *ǧinās* entre حَلاَّكَ , dans le sens de "rendre doux, agréable", et حِلاك , pluriel de حِلْيَة , dans le sens de "parure, ornement", et entre مَعْنًى , "le sens caché, l'essence", et مُعَنًّى , "celui qui est épris de".

Il y a comme une opposition entre le sens caché, qui n'est accessible qu'à la raison, et plus encore, qu'à l'illumination intuitive du cœur, et ce qui est accessible au regard, à savoir, l'apparent. C'est-à-dire que, sous-jacente à ce vers, se trouve la distinction classique entre l'essence divine, qui est en elle-même inconnaissable, mais dont certains aspects peuvent parfois se pressentir à travers les voiles, et les attributs, dont les noms divins par exemple sont les expressions, qui sont ce par quoi Dieu se fait connaître.

69. On relèvera le *ǧinās* entre حُسْنًا et حُسْنَى . Le premier mot est synonyme de جَمال , la beauté, ici physique. Le second exprime la beauté spirituelle, les grâces.

70. Littéralement : « les gens de la beauté », c'est-à-dire en fait ceux que les mystiques aiment. Les أَهْلِ الهَوى aiment les أَهْلِ الجَمال .

71. Littéralement : « il y a en eux un besoin de ton entité », ou « de ce sens caché qui est en toi. » Le mot فاقة est très fort : ils sont dans l'indigence, jamais ils n'arriveront à ta beauté. Il y a un parallèle entre فُقْتَ et فاقة .

72. Le verbe حَشَرَ (u) veut dire "rassembler", mais s'applique aussi au rassemblement le jour de la Résurrection, ou du Jugement dernier. On peut supposer que c'est le cas ici, mais sans certitude, et Būrīnī ne l'évoque que comme une possibilité. Car Ibn al-Fāriḍ peut aussi tout simplement vouloir dire qu'il est le chef des amoureux, et qu'à ce titre il les rassemble, comme il se dit par ailleurs "prince des amoureux". Aussi, les عاشقون sont son armée, et les ملاح celle du Bien-Aimé. Ce qui pose la question de la différence de sens entre les deux cohortes.

30. C'en est trop [56]. Puisses-tu avoir compassion de ma plainte,
Fût-ce seulement en m'écoutant dire : "puisses-tu".

31. Les factieux [57] t'ont diffamé, arguant que tu m'as délaissé,
Et ils ont répandu que je me suis affranchi de ton amour.

32. Ce n'est pas par leur cœur que j'ai aimé [58], sinon un jour je t'aurais oublié.
Laisse-les à leur délire [59], sois au-dessus de leurs soupçons [60].

33. Comment pourrais-je oublier, alors qu'à chaque fois qu'à mes yeux chatoie un éclair,
Mon regard se tourne vers lui, espérant que c'est toi qui vient [61].

34. Quand tu souris sous l'éclat du voile [62],
Ou que les souffles de la brise me portent de tes nouvelles [63],

35. Lorsque brille devant mes yeux la lueur de tes dents
Et que se répandent les effluves de ton parfum, je me réjouis [64].

36. Tous ceux qui sont en tes entours t'aiment [65],
Pourtant, à moi seul, je vaux tous tes protégés [66].

---

63. On peut avoir ici deux options de lecture : ou bien تَنَسَّمَتْ الرِّيحُ , où ريح est le sujet de تَنَسَّمَتْ , ce qui donne le sens : "la brise me souffle de tes nouvelles", ou bien تَنَسَّمْتُ الريحَ : "je respire la brise [qui me porte] de tes nouvelles". Je suis bien en peine, personnellement, de préférer une lecture, et je me contente de suivre celle de Būrīnī. On notera le *ǧinās* entre تَبَسَّمَ et تَنَسَّمَ .

64. Būrīnī précise que طِبْتُ est la réponse au إنْ du vers précédent. Mais il y a aussi dans le présent vers une suite, et il faut considérer que طِبْتُ commande aux deux. On notera le *ǧinās* entre طِبْتُ et طِيبُ et entre لاحَ et فاحَ . Il y a chez Arberry une variante : طِبْتَ . Ce vers, comme le précédent, manque dans le manuscrit de Konya.

65. Il s'agit naturellement ici de ceux qui, déjà avancés dans la voie mystique, sont admis à une certaine proximité de la Présence. Dieu étend alors sur eux sa protection, et ils sont dans l'adoration de son Essence.

66. On peut s'étonner d'une telle outrecuidance, où l'amoureux prétend équivaloir à lui seul, en amour, à tous les autres amoureux. Il y a là comme une notion de compétition entre les amoureux, à vrai dire assez logique dans le contexte d'une passion exclusive et, de ce fait, jalouse. Ce n'est d'ailleurs qu'une manifestation parmi beaucoup d'autres des excès de langage de Ibn al-Fāriḍ.

٣٠. كَمْ صُدُودٍ عَسَاكَ تَرْحَمُ شَكْوَا — يَ وَلَوْ بِاسْتِمَاعِ قَوْلِي عَسَاكَا
٣١. شَنَّعَ المُرْجِفُونَ عَنْكَ بِهَجْرِي — وَأَشَاعُوا أَنِّي سَلَوْتُ هَوَاكَا
٣٢. مَا بِأَحْشَائِهِمْ عَشِقْتُ فَأَسْلُو — عَنْكَ يَوْمًا دَعْ يَهْجُرُوا حَاشَاكَا
٣٣. كَيْفَ أَسْلُو وَمُقْلَتِي كُلَّمَا لَا — حَ بُرَيْقٌ تَلَفَّتَتْ لِلِقَاكَا
٣٤. إِنْ تَبَسَّمْتَ تَحْتَ ضَوْءِ لِثَامٍ — أَوْ تَنَسَّمَتِ الرِّيحُ مِنْ أَنْبَاكَا
٣٥. طِبْتُ نَفْساً إِذْ لَاحَ صُبْحُ ثَنَايَا — كَ لِعَيْنِي وَفَاحَ طِيبُ شَذَاكَا
٣٦. كُلُّ مَنْ فِي حِمَاكَ يَهْوَاكَ لَكِنْ — أَنَا وَحْدِي بِكُلِّ مَنْ فِي حِمَاكَا

---

56. كَمْ صُدُودٍ est à prendre au sens de كَمْ أَشْكُو صُدُودَكَ الطَّوِيل , où صُدود a le sens de "tyrannie, oppression, dureté". En quelque sorte : « Comme j'ai à me plaindre de ta dureté (continuelle et répétée) ! »

57. Du moins en propos. المُرْجِف désigne celui qui tient des propos séditieux, qui fomente des troubles.

58. C'est-à-dire qu'ils [les détracteurs] ne sont pour rien dans l'élan de mon cœur. Mon cœur à moi (littéralement : mes entrailles) ne t'oubliera jamais.

59. دَعْ يَهْجُرُوا : l'impératif vient de وَدَعَ (a) et هَجَرَ (u) a ici le sens de "délirer, dire des absurdités". Būrīnī propose plusieurs interprétations possibles de ce vers.

60. حَاشَاكَ est ici à interpréter comme une formule de conjuration : littéralement : "loin de toi [que tu les écoutes]", ou : « à Dieu ne plaise [que tu les écoutes]. »

61. Būrīnī fait remarquer que ces trois vers sont autant de répétitions, se renforçant mutuellement. On remarquera la répétition dans les vers 31, 32 et 33, de سَلَوْتُ , فَأَسْلُو et كَيْفَ أَسْلُو . L'image de l'éclair, de sa brillance, de sa fulgurance, apparaît en plusieurs endroits de la poésie d'Ibn al-Fāriḍ. Cf. le poème هَلْ نَارُ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلاً : « Le feu de Laylā a-t-il surgi dans la nuit, à Ḏū Salam / Où est-ce un éclair qui a fulguré à Zawrā' et à 'Alam ? », p. 171. La fulgurance de l'éclair est comme la préfiguration de la visite de l'Aimé, le dévoilement de son essence.

62. Il y a comme une opposition entre ضَوْء et لِثام . Le premier mot évoque la lumière, la clarté, dans la pleine vision, tandis que le second signifie la beauté dissimulée. Mais le voile est l'attribut habituel de la beauté, et la notion qu'il véhicule est omniprésente chez les mystiques, aucune vision directe de la face divine n'étant imaginable.

23. N'aie pas en aversion[42] celui-là qui est épris de toi
Et qui t'aimait[43] avant même de savoir ce qu'est l'amour.

24. Imagine[44] que le blâmeur, dans son ignorance, l'ait détourné de toi,
Dis-moi si un autre t'a détourné de t'unir à lui ?

25. C'est la beauté qui l'a invité à t'aimer[45],
Qui donc t'a invité à le mettre à l'écart[46] ?

26. Qui donc t'a recommandé[47] de te détourner de moi,
Qui t'a recommandé de chérir[48] un autre que moi ?

27. Au nom de[49] mon cœur brisé, de mon abaissement, de ma soumission,
De mon dénuement, de ma misère, de ta richesse[50],

28. Ne me livre pas[51] à de puissantes forces[52] qui me trahiraient.
Désormais, je fais partie[53] des faibles [qui se réfugient en toi][54].

29. Tu me traitais avec dureté, alors que j'avais encore un reste de patience,
Console-moi d'avoir perdu avec toi toute endurance[55].

---

49. On pourrait aussi traduire : « je le jure, par... »

50. Tout ceci s'adresse à Dieu. Naturellement, on ne peut dire de Dieu qu'il est riche. Le mot ici se comprend par opposition au dénuement de l'homme, et dans le sens où Dieu ne manque de rien, ou peut se passer de tout.

51. Littéralement : « ne me confie pas » (de وَكَلَ (i)).

52. جَلَد , qui signifie ici "force, vigueur", renforce قُوَى .

53. Littéralement : « je suis devenu. » Il a été fort, mais il est devenu faible.

54. Littéralement : « tes faibles », ou « tes pauvres », c'est-à-dire ceux que Dieu soutient de sa force.

55. Būrīnī en donne comme cause la mort : c'est en effet le seul cas où il n'y a plus aucun espoir de récupérer ce que l'on a perdu.

Littéralement : « Que Dieu améliore [la façon avec laquelle tu vas me consoler]. » Mais il s'adresse ici au Bien-Aimé, c'est-à-dire en fait à Dieu. Le verbe عَزَى (i) en fin de vers exprime l'idée de se faire consoler.

٢٣ . فَأَجِرْ مِنْ قِلاكَ فِيكَ مُعَنًّى قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الهَوَى يَهْوَاكَا
٢٤ . هَبْكَ أَنَّ اللاَّحِي نَهَاهُ بِجَهْلٍ عَنْكَ قُلْ لِي عَنْ وَصْلِهِ مَنْ نَهَاكَا
٢٥ . وَإِلَى عِشْقِكَ الجَمَالُ دَعَاهُ فَإِلَى هَجْرِهِ تُرَى مَنْ دَعَاكَا
٢٦ . أَتُرَى مَنْ أَفْتَاكَ بِالصَّدِّ عَنِّي وَلِغَيْرِي بِالوِدِّ مَنْ أَفْتَاكَا
٢٧ . بِانْكِسَارِي بِذِلَّتِي بِخُضُوعِي بِافْتِقَارِي بِفَاقَتِي بِغِنَاكَا
٢٨ . لا تَكِلْنِي إِلَى قُوَى جَلَدٍ خَا نَ فَإِنِّي أَصْبَحْتُ مِنْ ضُعَفَاكَا
٢٩ . كُنْتَ تَجْفُو وَكَانَ لِي بَعْضُ صَبْرٍ أَحْسَنَ اللَّهُ فِي اصْطِبَارِي عَزَاكَا

---

42. Le sens littéral est : « protège de ta haine », قلاك signifiant "ta haine", de قَلَى (i), et أجِرْ étant l'impératif de أجار dans le sens de "protéger". مُعَنًّى , qui à l'origine signifie "celui qui est occupé de , qui a soin de", exprime une nuance de souffrance : celui qui endure du fait de son amour.

43. Le verbe est ici au présent : il faut comprendre que c'est un amour qui dure, qui n'est pas tari.

44. هَبْكَ , de وَهَبَ (a), est ici dans le sens de "suppose !". Le pronom ه de وَصْله peut surprendre : l'auteur parle de lui, mais s'exprime comme à la troisième personne, par pudeur. Le pronom ه de نَهاه se rapporte au مُعَنًّى du vers 23. Littéralement : « Dis-moi qui [t'a conseillé] de t'unir à celui qui est épris de toi », c'est-à-dire : à moi.

45. Littéralement : « la beauté l'a appelé à ton amour. » Le mot عِشْق , qui désigne la passion amoureuse, est très employé chez les mystiques.

46. On notera la répétition دَعَاهُ et دَعَاكَ , qui reprend d'ailleurs celle du vers précédent entre نَهَاهُ et نَهَاكَ , et l'opposition entre عِشْق et هَجْر , ce dernier mot indiquant la séparation.

47. أَتُرَى : après le أ interrogatif, تُرَى est à prendre dans le sens de تَظُنُّ . أفْتاكَ est la quatrième forme de فَتا (u), dans le sens "d'éclairer quelqu'un sur un problème, rendre une *fatwā* , conseiller".

48. Būrīnī vocalise وِدّ . On trouve aussi وَدّ et surtout وُدّ . Arberry et le manuscrit de Konya vocalisent وُدّ .

17. Si tu ne rends pas la vie à mon dernier souffle [30] en lui insufflant [31] le réconfort de l'espoir,
Et si ta maintenance [32] exige mon extinction,

18. Si la loi de l'amour interdit [33] à mes paupières l'assoupissement [34] du sommeil,
Si elle prohibe de te rencontrer,

19. Au moins laisse-moi un œil [35], peut-être un jour [36],
Avant de trépasser, grâce à lui, verrai-je celui qui t'a vu [37].

20. Ce qu'ardemment j'ai désiré m'est hors de portée [38],
Pourrais-je seulement baiser de mes paupières la poussière de tes pas ?

21. Lors que tu me dépêcherais un hérault m'annonçant la bonne nouvelle de ta tendresse,
Et alors même que mon être m'appartient [39], je dirais : prends-le !

22. C'en est assez, ce qui a coulé en larmes de sang de mes paupières
Blessées [40] par toi, ce qui est advenu ne te suffit-il pas [41] ?

---

ou moins encore. Il révéla à son serviteur ce qu'il lui révéla. » Si un jour, un jour indéterminé, avant de s'éteindre, le mystique est admis à voir cette lumière, c'est comme s'il voyait le Prophète.

38. Littéralement : « Où est-ce que j'ai ardemment désiré ? (de رامَ (u)) : loin ! » Autrement dit : le désir était impossible, il ne peut aboutir. Ce qu'il a désiré, c'est la vision du Bien-Aimé, c'est-à-dire le dévoilement de la réalité divine. Il sait bien qu'une telle faveur ne peut lui être accordée. Il va donc réduire ses prétentions.

Variante dans le manuscrit de Konya et chez Arberry : باللَّحْظ au lieu de بالجَفْن , c'est-à-dire : « par un clin d'œil », au lieu de « par la paupière. »

39. Littéralement : « mon existence est dans ma main, dans ma poigne. »

40. قَرْحَى est le pluriel de قريح (de قَرَحَ (a), "blesser").

41. On notera le *ǧinās tāmm* entre le premier جَرَى dans le sens de "couler" et le second جَرَى dans le sens "d'arriver, advenir". On remarquera également le parallélisme inverse des deux hémistiches : à قَدْ كَفَى ما جَرَى dans le premier correspond dans le second فَهَلْ جَرَى ما كَفاكا .

١٧ . وَإِذَا لَمْ تُنْعِشْ بِرَوْحِ التَّمَنِّي رَمَقِي وَاقْتَضَى فَنَائِي بَقَاكَا

١٨ . وَحَمَتْ سُنَّةُ الهَوَى سِنَةَ الغُمْـ ـضِ جُفُونِي وَحَرَّمَتْ لُقْيَاكَا

١٩ . أَبْقِ لِي مُقْلَةً لَعَلِّيَ يَوْمًا قَبْلَ مَوْتِي أَرَى بِهَا مَنْ رَآكَا

٢٠ . أَيْنَ مِنِّي مَا رُمْتُ هَيْهَاتَ بَلْ أَيْـ ـنَ لِعَيْنِي بِالجَفْنِ لَثْمُ ثَرَاكَا

٢١ . فَبَشِيرِي لَوْ جَاءَ مِنْكَ بِعَطْفٍ وَوُجُودِي فِي قَبْضَتِي قُلْتُ هَاكَا

٢٢ . قَدْ كَفَى مَا جَرَى دَمًا مِنْ جُفُونٍ بِكَ قَرْحَى فَهَلْ جَرَى مَا كَفَاكَا

---

30. رَمَقٌ , qui désigne le dernier souffle de vie dans un corps en train de trépasser, fait référence au بَقِية du vers 14 : ce petit reste ultime avant l'extinction.

31. Selon les manuscrits, deux lectures sont possibles ici : بِرُوحِ ("esprit"), et بِرَوْحِ ("soulagement, secours, assistance"). C'est cette dernière lecture que j'adopte avec Būrīnī.

32. On relèvera l'opposition entre فَنائي et بَقاكا . Ce dernier mot est assez difficile à traduire : littéralement : « ta maintenance. » Dans le langage mystique, c'est l'étape où l'on retrouve l'usage des sens après l'étape de l'extinction, ou فَناء . Mais le بَقَاء concerne aussi Dieu, et c'est à Dieu qu'il s'applique ici. L'un des noms de Dieu est d'ailleurs الباقي .

33. Ce vers manque dans le manuscrit de Konya. حَمَتْ , dont le sujet est سُنَّة , vient de حَمى (i), "interdire, défendre", mais aussi, "protéger". حَرَّمَتْ signifie littéralement : "rendre illicite". Le sens est que c'est "légalement" interdit, parce qu'il y a une loi divine qui empêche la rencontre.

34. *Ǧinās* entre سُنَّة , "loi", et سِنَة , "sommeil" (de وَسِنَ , "être endormi du premier sommeil".

35. مُقْلة désigne l'œil, plus exactement le centre de l'œil, en quelque sorte la prunelle. Le sens est : « laisse-moi ne fût-ce qu'un seul de mes deux yeux. »

36. Ce jour fût-il inconnu. Le pronom ها de بها se rapporte à مُقْلَة : "grâce à l'œil".

37. Allusion à la lumière muḥammadienne, émanation de la lumière divine, Muḥammad ayant, sinon "vu", du moins approché Dieu lors de l'ascension nocturne. Cf. Q., LIII, 8-10 : « ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى » : « Puis il s'approcha et demeura suspendu. Il était à une distance de deux portées d'arc,

12. Lorsque te rapproche de lui l'assurance de l'espoir [18],
    Et que t'éloigne [19] de lui la crainte à laquelle invite la raison [20],

13. Tantôt il se rapproche de toi, mû par l'intrépidité de son désir,
    Tantôt il est saisi d'effroi devant toi, reculant de frayeur [21].

14. Mon cœur a fondu [22], permets-lui [23] de te convoiter
    Tant qu'il lui reste encore quelque miette [24] pour te désirer.

15. Ou bien, prescris au sommeil [25] qu'il visite mes paupières [26],
    J'imagine qu'il t'obéirait, mais il est de nature rebelle [27].

16. Peut-être te présenteras-tu [28] dans le sommeil à mon imagination,
    Alors ta visite nocturne [29] me dévoilerait quelque secret.

---

la face divine lui soit révélée. Mais c'est un désir d'une telle audace, qu'il va immédiatement le tempérer.

25. Le mot غُمْضٌ désigne précisément le mouvement des paupières quand on cligne des yeux.

26. Littéralement : « qu'il passe par mes paupières. » On notera le *ǧinās* entre مُرْ , impératif de أَمَرَ (u), "ordonner", et يَمُرَّ (u), de مَرَّ (u), "passer". Ici encore, il considère que le sommeil même lui est impossible, sinon par la permission de l'Aimé.

27. En quelque sorte, l'amoureux, même s'il demande à l'Aimé de faire venir le sommeil, espère le sommeil impossible. Même si le sommeil obéit à l'ordre reçu du Bien-Aimé, il ne le pourrait pas, puisque le véritable amoureux est condamné à veiller : s'il s'endort, c'est que son amour n'est pas véritable. Dans un sens mystique, l'amoureux est en quelque sorte éteint, autrement dit absent, ayant disparu dans le néant. On notera l'opposition entre مُطيعًا , de طاعَ (a), "obéir", et عَصاكَ , de عَصَى (i) : "désobéir, se rebeller".

28. Je suis ici la version du manuscrit de Konya : تَعْرِضُ : il s'adresse directement au Bien-Aimé. Les autres versions ont : يَعْرِضُ لِي الوَهْمُ : « [peut-être] l'illusion passera-t-elle devant moi. » Il s'agit du spectre, du fantôme du Bien-Aimé. Ce vers commente en quelque sorte ce qui pourrait se passer si se réalisait ce qui a été évoqué au vers précédent. Mais comme c'est de toute façon hautement improbable, il s'agit ici d'une pure supposition.

29. On notera le *ǧinās* entre سِرًّا , "un secret", et سُرَاكَا , de سَرَى (i), "voyager pendant la nuit". Il y a très probablement ici une référence au voyage nocturne du Prophète, pendant lequel Dieu lui révéla ce qu'il lui plut de lui révéler. Ce voyage est pour tout mystique l'archétype de toute expérience mystique.

١٢ . وَإِذَا مَا أَمْنُ الرَّجَا مِنْهُ أَدْنَا   كَ فَعَنْهُ خَوْفُ الحِجَى أَقْصَاكَا

١٣ . فَبِإِقْدَامِ رَغْبَةٍ حِينَ يَغْشَا   كَ بِإِحْجَامِ رَهْبَةٍ يَخْشَاكَا

١٤ . ذَابَ قَلْبِي فَأْذَنْ لَهُ يَتَمَنَّا   كَ وَفِيهِ بَقِيَّةٌ لِرَجَاكَا

١٥ . أَوْ مُرِ الغُمْضَ أَنْ يَمُرَّ بِجَفْنِي   فَكَأَنِّي بِهِ مُطِيعًا عَصَاكَا

١٦ . فَعَسَى فِي المَنَامِ تَعْرِضُ لِلْوَهْـ   ـمِ فَيُوحِي سِرًّا إِلَيَّ سُرَاكَا

18. أَمْنُ s'oppose à خَوْفُ . Alors que celui-ci signifie la crainte, le premier signifie l'état de celui qui n'éprouve aucune crainte, se sentant en sécurité. C'est l'état de suavité qui est l'un des effets de l'ascension mystique.

19. On remarquera l'opposition entre أَدْنَاكَ et أَقْصَاكَ . D'ailleurs, la construction de chaque hémistiche est basée sur une opposition parfaite : أَمْنُ s'oppose à خَوْفُ , أَدْنَاكَ s'oppose à أَقْصَاكَ et مِنْهُ s'oppose à عَنْهُ . Ce vers est à lire en liaison avec le vers qui suit.

20. خَوْفُ الحجى est à comprendre ici au sens de la peur que dicte l'intelligence, ou la sagesse, et s'oppose en ce sens à رَجا : il suffit d'un peu de réflexion pour comprendre que l'espoir est vain.

21. Littéralement : « lorsqu'il se rapproche de toi, c'est par l'avancée de son désir, lorsqu'il est saisi d'effroi devant toi, c'est par le recul dû à sa crainte. » Ici encore, les deux hémistiches sont construits de façon parallèle et antithétique. À إقْدام , qui évoque l'idée d'aller en avant, d'avancer (avec aussi une nuance de courage, de hardiesse), s'oppose إحْجام , qui évoque l'idée de reculer, de s'éloigner, de s'enfuir. À رَغْبة , le désir, s'oppose رَهْبة , la crainte, et à يَغْشاكَ , qui est ici à comprendre dans le sens de "venir vers toi", s'oppose يَخْشاكَ , dans le sens de craindre, redouter, c'est-à-dire qu'il recule de peur (on notera le *ǧinās lāḥiq* dans les deux cas). L'amoureux, qui est toujours l'esclave véritable, oscille entre les deux attitudes.

22. Le cœur a fondu à cause de la brûlure torride du désir.

23. L'amoureux, c'est toujours l'esclave véritable, et celui-ci n'entreprend rien, ne s'autorise même aucun sentiment, sans la permission de son maître, c'est-à-dire de l'Aimé.

24. Je rapporte بَقية à قَلْب : le cœur a fondu, mais il demeure encore un fragment de ce cœur capable de désir. Que le Bien-Aimé veuille bien autoriser ce cœur à aimer, sinon bientôt tout sera anéanti. On peut penser que la brûlure du cœur exprime la proximité du dévoilement : l'amant est au seuil de la vision de la Présence, il en est anéanti, mais il lui reste encore un espoir : il souhaite aller plus avant, c'est-à-dire que

7. Lorsque mon appartenance à toi s'est accrue par l'union [11],
   Et que ton pouvoir sur moi fut établi,

8. J'ai tenu pour honneur qu'on m'accuse d'être pris par l'amour,
   Et que parmi les miens, je sois considéré comme l'une de tes victimes.

9. Dans la tribu est un être qui a perdu la vie, mais par toi il est vivant [12].
   Dans la voie de la passion d'amour, mourir pour toi lui est délice [13].

10. L'esclave véritable [14] n'est pas celui qui a été asservi un jour, attendant d'être affranchi [15],
    C'est celui qui ne te quitte pas, quand bien même tu l'abandonnerais.

11. Il s'est éperdument épris [16] d'une beauté que tu as voilée de majesté,
    Et c'est là qu'il a savouré la torture [17].

---

en effet ce vrai esclave, qui ne cherche pas à se libérer de l'esclavage en se faisant affranchir. Il faut bien voir le sens particulier de cette image : il est naturel que tout esclave désire être affranchi. Mais ici, on parle de celui qui est esclave par amour : nous sommes là dans un autre ordre, en langage moderne on dirait dans une autre hiérarchie des valeurs, et l'amoureux est bien sans doute en effet le seul esclave à ne pas désirer être libéré de ses chaînes.

15. On notera l'opposition entre رقّ , de رَقَّ , "être esclave", et لعِتْقٍ , de عَتَقَ (u), "être affranchi, devenir libre". Il y a un *ğinās* entre رَقّ et رِقّ , le verbe رَقَّ (i) signifiant à la fois "être attendri, avoir la nostalgie de", et "être asservi". Le poète veut dire que l'esclave véritable, et c'est ce qu'est l'amoureux, n'est pas quelqu'un dont la condition servile n'est que passagère : celui qui est esclave par amour l'est totalement et définitivement.

16. Le sujet de هَامَ (هَامَ ، يَهِيمُ , "être fou d'amour") est toujours le véritable esclave du vers précédent. On notera le *ğinās nāqis* entre بجَمَالٍ et بجَلالٍ . Au sujet de ces deux termes, voir la note 16 du poème « J'étais seul en tête-à-tête avec le Bien-Aimé », p. 349.

17. On notera le *ğinās* entre اسْتَعْذَبَ , "trouver agréable au goût", et العَذَاب , "la punition, le supplice, la torture". Le verbe اسْتَعْذَبَ est polyvalent. Ibn al-ʻArabī dit que les أَهْلُ النّار tirent un plaisir de la souffrance en enfer.

٧ . وَإِذَا مَا إِلَيْكَ بِالوَصْلِ عَزَّتْ نِسْبَتِي عِزَّةً وَصَحَّ وَلاكَا
٨ . فَاتِّهَامِي فِي الحُبِّ حَسْبِي وَأَنِّي بَيْنَ قَوْمِي أُعَدُّ مِنْ قَتْلاكَا
٩ . لَكَ فِي الحَيِّ هَالِكٌ بِكَ حَيٌّ فِي سَبِيلِ الهَوَى اسْتَلَذَّ الهَلاكَا
١٠ . عَبْدُ رِقٍّ مَا رَقَّ يَوْمًا لِعِتْقٍ لَوْ تَخَلَّيْتَ عَنْهُ مَا خَلاَّكَا
١١ . بِجَمَالٍ حَجَبْتَهُ بِجَلالٍ هَامَ وَاسْتَعْذَبَ العَذَابَ هُنَاكَا

---

11. Y a-t-il un *ǧinās* entre عَزَّتْ et عِزَّةً ? Būrīnī indique que عَزَّتْ signifie que quelque chose est rare et précieux, et ici ardu, et fait de عِزَّةً un complément absolu. Le vers tout entier est le premier terme de la condition, dont la réponse est dans le vers suivant. Mais on peut interpréter ce vers en deux sens. Ou bien on dit : « ma relation (ou mon appartenance) à toi, dans l'union, s'est faite ardue », et dans ce cas, il y a un *ǧinās* en effet entre عَزَّتْ , "être dur, difficile", et عِزَّة , "force, puissance, pouvoir". Ou bien on considère que عَزَّتْ a le sens de "renforcer, accroître", et dans ce cas il n'y a pas de *ǧinās*. Cette deuxième option me semble plus conforme à la théorie générale d'Ibn al-Fāriḍ.

12. On notera le *ǧinās* entre الحَيِّ dans le sens de "tribu" , et حَيٌّ dans le sens de "vivant". On peut penser que cet être qui a péri, c'est 'Umar b. al-Fāriḍ lui-même. Il est mort, mais en Dieu il vit. On se référera aux passages coraniques où il est dit de Dieu qu'il fait mourir et qu'il fait vivre. Pour le mystique, l'immolation en Dieu, c'est la vie véritable.

13. C'est le هالكٌ du premier hémistiche qui est sujet de اسْتَلَذَّ . Le sens littéral serait que celui qui est mort, mais qui en Dieu revit, dans la voie de l'amour, jouit de la mort, c'est-à-dire de s'être immolé à Dieu.

14. Būrīnī relie عَبْدُ au هالك du vers précédent et rapporte رِقّ à عَبْد , comme on dit : un esclave possédé, c'est-à-dire un esclave avec lequel on peut se conduire comme l'on veut. Dans ce cas, il faudrait traduire : "c'est un esclave acheté". Mais je crois plus logique de considérer le vers comme ayant un sens en lui-même, et de comprendre l'expression عَبْدُ رِقّ comme une redondance qui signifie l'esclave total, c'est-à-dire l'esclave véritable, le vrai esclave. Ce qui n'empêche pas de considérer ce vers comme une description supplémentaire du هالك du vers précédent : celui-ci est

LE POÈME

1. Sois fier de ta séduction [1], tu le mérites [2],
Use de ton pouvoir [3], c'est le lot que t'a prodigué la beauté.

2. Ordonne à ta guise, décide à ton gré [4],
La beauté t'a donné sur moi toute autorité [5].

3. Si mon anéantissement signifie d'être ton intime [6],
Alors, fais-le vite, que je sois ta rançon [7].

4. Dans l'amour que je te porte, éprouve-moi comme bon te semble,
Que je fasse seulement le choix [8] de ton bon plaisir.

5. Dans toute station [de l'amour], tu as plus de droits
Sur moi que moi-même [9] : sans toi, je ne suis rien.

6. L'abaissement et la soumission que je mets dans l'amour que je te porte me suffisent, c'est là toute ma gloire,
Je ne suis pas ton égal [10].

---

8. On relèvera le *ğinās* entre اخْتَبِرْني , qu'on comprendra ici au sens de "éprouve-moi, mets-moi à l'épreuve", et اخْتِياري , littéralement : "mon choix".

9. L'expression عَلى كُلِّ حالة est à prendre dans le sens : "en ce qui concerne les différents états de l'amour où se trouve l'amoureux : la proximité, l'éloignement, l'union, le délaissement". C'est du moins ainsi que l'interprète Būrīnī. Le vers se comprend alors : dans tout un chacun de ces états, أَنْتَ أَوْلَى بِي مِنّي : « tu es plus mon maître que moi-même. » Il y a ausi dans أَوْلـــى un sens de mérite et de priorité : tu as plus de mérite sur moi que moi-même (parce que tu es mon Créateur).

10. *Ğinās*, entre كَفَاني , de كَفَى (i), "suffire", dans le sens ici de "il me suffit" (le sujet étant ذُلّي , auquel est accolé خُضُوعِي), et أَكْفَاكَا , de كَفَأَ (a), ici dans le sens de : "être égal". Dans ce vers, l'auteur proclame l'indignité de sa condition face à celle de l'Aimé. On notera par ailleurs l'opposition entre ذُلّ , "abaissement", et عِزّ , "gloire".

القصيدة

١ . تِهْ دَلالاً فَأَنْتَ أَهْلٌ لِذَاكَا وَتَحَكَّمْ فَالحُسْنُ قَدْ أَعْطَاكَا

٢ . وَلَكَ الأَمْرُ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ فَعَلَيَّ الجَمَالُ قَدْ وَلاَّكَا

٣ . وَتَلافِي إِنْ كَانَ فِيهِ ائْتِلافِي بِكَ عَجِّلْ بِهِ جُعِلْتُ فِدَاكَا

٤ . وَبِمَا شِئْتَ فِي هَوَاكَ اخْتَبِرْنِي فَاخْتِيَارِي مَا كَانَ فِيهِ رِضَاكَا

٥ . فَعَلَى كُلِّ حَالَةٍ أَنْتَ مِنِّي بِيَ أَوْلَى إِذْ لَمْ أَكُنْ لَوْلاكَا

٦ . وَكَفَانِي عِزًّا بِحُبِّكَ ذُلِّي وَخُضُوعِي وَلَسْتُ مِنْ أَكْفَاكَا

1. Litt. : « enorgueillis-toi de ta coquetterie. » تِهْ est l'impératif de يَتيه , تاهَ .

2. Nābulusī explique l'expression أَهْلٌ لِذَاكَا dans le sens : « tu mérites d'être fier, de te glorifier, de t'enorgueillir, c'est ton droit, et cela ne convient à nul autre qu'à toi. »

3. L'impératif تَحَكَّمْ s'adresse au Bien-Aimé.

4. Cette expression est coranique. Cf. Q., XX, 72 : « ... فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ... » : « ... décide ce que tu as à décider... » Dans le contexte de cette sourate, c'est l'affirmation du pouvoir de Pharaon, mais avec cette restriction : il n'a de pouvoir que sur la vie de ce monde. Pas de restriction de ce genre dans le vers : le Bien-Aimé a tout pouvoir, il agit comme bon lui semble.

5. Littéralement : « la beauté t'a fait mon وَلِي », c'est-à-dire celui qui a autorité sur moi.

6. Il y a un *ǧinās* entre تَلافِي , littéralement "ma perte", du verbe تَلِفَ , "périr", et ائْتِلافِي , de ائْتَلَفَ , 8e forme de أَلِفَ , dans le sens de "être lié d'amitié avec quelqu'un". بِكَ est à rapporter à ائْتِلافِي .

7. On notera le *ǧinās maqlūb* entre عَجِّلْ , impératif de عَجَّلَ , "se hâter", et جُعِلْتُ , passif de جَعَلَ , qu'il faut prendre ici dans le sens de "j'ai été établi [par Dieu] comme rançon pour toi". Il s'agit ici d'un souhait, d'un vœu, et il faut comprendre l'expression "que je sois ta rançon" dans le sens : "que ma vie soit à toi". C'est aussi d'une certaine manière une formule de politesse.

SOIS FIER DE TA SÉDUCTION

Dans ce poème, l'auteur chante la louange du Bien-Aimé, et le pouvoir qu'il lui reconnaît sur lui-même : « Sans toi, je ne suis rien » (vers 5). Il est la victime de l'Aimé, mais une victime consentante, dont le bonheur est de vivre dans la totale servitude du maître. Pourtant, la suite se fait plus hésitante, car l'union ne se réalise pas, et la vision même de l'Aimé n'est qu'un leurre : à peine perçoit-il son spectre. L'amoureux sait alors que ce qu'il désire est hors de sa portée. Il a cependant comme un moment de révolte : n'ai-je pas assez souffert de mon esseulement, ne m'as-tu pas assez torturé ? Mais bien vite il se reprend, n'espérant plus qu'un peu de compassion, et puisque l'union totale est impossible, au moins peut-il s'approcher de l'Aimé par la perception de ses attributs. Plus encore, il interprète son sort comme le résultat d'un subtil raffinement de l'amour : « C'est quand tu es loin de moi que tu te fais proche, et c'est de la tendresse que je découvre dans ta dureté » (vers 41). Le Bien-Aimé reste décidément le seul vrai guide, il ne peut l'oublier un instant, il ne peut en détacher son regard. Et de toutes manières, l'amoureux n'est pas son propre maître, ce n'est pas lui qui décide de son destin : l'amour l'a pris et le tient, sans répit et sans rémission.

Le mètre est le *ḫafīf*.

43. Malgré l'adresse de ceux qui exaltent avec art [78] sa beauté,
Même à la fin des temps [79], bien des aspects en seront encore ignorés [80].

44. Dans mon amour pour lui, sur l'autel de sa beauté je me suis immolé,
Mais sa beauté est telle que je suis sûr d'avoir bien agi [81].

45. Mon œil est épris de l'image de la beauté,
Mon esprit incline à y voir un sens que je ne puis atteindre.

46. Secours-moi, ô mon frère, que ce que tu me dis de lui me soit une mélodie,
Répands ses perles à mes oreilles, épure ton chant [82].

47. Ainsi verrai-je, par la vision de mon ouïe, la présence de son immatérielle beauté,
Accorde-moi cette faveur [83], fais-moi cet honneur.

48. Ô fille des Banī Sa'd [84], tu m'as apporté un message de celui que j'aime.
C'est avec mille grâces que tu me l'as délivré.

49. J'ai ouï ce que tu n'as pas ouï, j'ai vu ce que tu n'as pas vu,
J'ai connu ce que tu n'as pas connu [85].

50. S'il advient que [mon aimé] me visite [86], ô mes entrailles, lacérez-vous de l'ardent amour que je lui voue,
Et quand il s'en ira, ô mes yeux, ruisselez de larmes.

51. Peut me chaut d'être loin de lui, car celui que j'aime est avec moi,
Et même absent de l'iris de mon œil, il est encore en moi [87].

---

84. Il y a beaucoup de tribus qui portent ce nom. On le trouve chez les Tamīm, les Qays, les Huzayl, les Bakr. Il faut aussi noter que c'était le nom de la tribu de la nourrice du Prophète.

85. Ce qu'il a entendu, vu et connu, ce sont les secrets divins que Dieu ne révèle qu'à ceux qu'il a choisis, comme les irradiations de la Vérité ou la connaissance de Dieu à travers ses Noms. Le message avait un double sens : elle, elle n'a compris que le sens apparent, lui, il a compris le sens ésotérique.

86. On notera le *ǧinās* entre زار , visiter, et سار , partir.

87. Le sens est que s'il est absent de la pupille de mon œil, c'est-à-dire s'il ne se présente plus à ma vue, il est toujours dans mon cœur. Mais on peut aussi comprendre في dans le sens de في عَيْني , c'est-à-dire : dans mon œil. Autrement dit : s'il n'est pas là, je continue à le voir.

٤٣ . وَعَلَى تَفَنُّنِ وَاصِفِيهِ بِحُسْنِهِ   يَفْنَى الزَّمَانُ وَفِيهِ مَا لَمْ يُوصَفِ

٤٤ . وَلَقَدْ صَرَفْتُ لِحُبِّهِ كُلِّي عَلَى   يَدِ حُسْنِهِ فَحَمِدْتُ حُسْنَ تَصَرُّفِي

٤٥ . فَالعَيْنُ تَهْوَى صُورَةَ الحُسْنِ الَّتِي   رُوحِي بِهَا تَصْبُو إِلَى مَعْنًى خَفِي

٤٦ . أَسْعِدْ أُخَيَّ وَغَنِّنِي بِحَدِيثِهِ   وَانْثُرْ عَلَى سَمْعِي حُلاهُ وَشَنِّفِ

٤٧ . لِأَرَى بِعَيْنِ السَّمْعِ شَاهِدَ حُسْنِهِ   مَعْنًى فَأَتْحِفْنِي بِذَاكَ وَشَرِّفِ

٤٨ . يَا أُخْتَ سَعْدٍ مِنْ حَبِيبِي جِئْتِنِي   بِرِسَالَةٍ أَدَّيْتِهَا بِتَلَطُّفِ

٤٩ . فَسَمِعْتُ مَا لَمْ تَسْمَعِي وَنَظَرْتُ مَا   لَمْ تَنْظُرِي وَعَرَفْتُ مَا لَمْ تَعْرِفِي

٥٠ . إِنْ زَارَ يَوْمًا يَا حَشَايَ تَقَطَّعِي   كَلَفًا بِهِ أَوْ سَارَ يَا عَيْنُ اذْرِفِي

٥١ . مَا لِلنَّوَى ذَنْبٌ وَمَنْ أَهْوَى مَعِي   إِنْ غَابَ عَنْ إِنْسَانِ عَيْنِي فَهْوَ فِي

---

78. Būrīnī indique que تَفَنُّنِ a le sens de « faire l'éloge de quelqu'un dans les différents arts », et على le sens de مع (malgré).

79. Le temps est trop court : c'est-à-dire qu'on n'a jamais fini de décrire les beautés du Bien-Aimé.

80. Le sens littéral est d'abord que j'ai dépensé ma beauté comme on dépense une somme d'argent, et c'est lui qui l'a dépensée : c'est la main de la beauté qui s'est chargée de la dépense. Cela revient à dire : je me suis sacrifié. Nābulusī précise que le sens de ceci est que « ... l'Aimé véritable, même si des gens capables de le décrire sous différents arts décrivent sa grâce et sa beauté, le temps passe et s'achève, et il reste encore de cette grâce et de cette beauté des aspects qui n'ont été ni décrits, ni mentionnés. D'où il n'est pas douteux que la première créature créée avant toute chose est la réalité muḥammadienne, qui est la lumière dont Dieu a créé toute chose, et qui est l'absolue grâce et l'absolue beauté... » En d'autres termes, la Réalité divine est insondable.

81. On notera le *ǧinās* entre صَرَفْتُ (j'ai dépensé), et تَصَرُّفِي (mon comportement).

82. شَنِّف est à prendre comme un impératif qui renforce le sens. Littéralement : « accroche des anneaux à ses oreilles. » Le sens ici est évidemment spirituel, et il faut comprendre : rends ta mélodie plus belle. Ibn al-Fāriḍ joue ici sur l'ambiguïté du mot.

83. أَتْحَفَ a le sens de faire à quelqu'un une grâce, une faveur, ou donner un cadeau.

35. Mon attitude envers lui, c'est l'abaissement et la soumission [66],
Son comportement avec moi, c'est la morgue de celui qui ne sait que dénigrer, la force qui n'a que faire des faibles [67].

36. Il a accoutumé de m'ignorer, mais mon cœur,
Depuis toujours n'a jamais su que le chérir.

37. Comme me ravit [68] tout ce qui lui plaît,
Et qu'elle est douce [69] à mes lèvres [70] l'écume de sa bouche [71] !

38. Si on avait rappelé à Jacob la beauté de son visage,
Il en aurait oublié celle de Joseph [72].

39. Si, dans les temps anciens, Job l'avait vu en songe [73],
Il aurait été guéri de ses maux.

40. Il n'est de pleines lunes [74] qui, se dévoilant en leur apogée,
Ne s'éprennent de lui, non plus que toute belle à la taille svelte [75].

41. Si je lui dis : Je te voue une tendresse sans limite,
Il me répond : le charme est mon lot, toute beauté [76] m'est échue.

42. Toutes les qualités lui sont en partage, et s'il comble d'éclat [77]
Le disque quand il est en son plein, il n'est plus d'éclipse.

---

73. الكَرى : de كَرِيَ (a) "sommeiller". Ce vers renforce le sens du vers précédent.

74. Būrīnī précise que par كل البُدور , il faut entendre toutes les pleines lunes, c'est-à-dire tous les beaux visages dont chacun l'emporte en éclat sur la pleine lune.

75. قَدّ signifie ici la "taille", et أَهْيَف est l'adjectif "mince", de (i) هافَ , "être mince de taille".

Le sens de ce vers me semble être, d'une part que la beauté des dévoilements de Dieu éclipse toute autre beauté, d'autre part que ceux qui détiennent déjà quelque chose de la beauté sensible ont comme une propension particulière à se tourner vers la beauté divine, toute beauté sensible étant en quelque sorte le reflet de la beauté divine.

76. Ce vers est encore l'éloge de la perfection du Bien-Aimé. Le sens est clair : ce n'est pas étonnant que tu aies pour moi un tel attachement, étant donné que je possède au plus haut degré beauté et grâce. Or, il est normal que l'on soit attiré par ce qui est beau et gracieux.

77. السَّنا , de (u) سَنا , ici "briller", indique la clarté, l'éclat.

٣٥. مِنّي لَهُ ذُلُّ الخُضُوعِ وَمِنْهُ لِي   عِزُّ المَنُوعِ وَقُوَّةُ المُسْتَضْعِفِ

٣٦. أَلِفَ الصُّدُودَ وَلِي فُؤَادٌ لَمْ يَزَلْ   مُذْ كُنْتُ غَيْرَ وِدَادِهِ لَمْ يَأْلَفِ

٣٧. يَامَا أُمَيْلَحَ كُلَّ مَا يَرْضَى بِهِ   وَرُضَابُهُ يَامَا أُحَيْلاَهُ بِفِي

٣٨. لَوْ أَسْمَعُوا يَعْقُوبَ ذِكْرَ مَلاَحَةٍ   فِي وَجْهِهِ نَسِيَ الجَمَالَ اليُوسُفِي

٣٩. أَوْ لَوْ رَآهُ عَائِدًا أَيُّوبُ فِي   سِنَةِ الكَرَى قِدَمًا مِنَ البَلْوَى شُفِي

٤٠. كُلُّ البُدُورِ إِذَا تَجَلَّى مُقْبِلاً   تَصْبُو إِلَيْهِ وَكُلُّ قَدٍّ أَهْيَفِ

٤١. إِنْ قُلْتُ عِنْدِي فِيكَ كُلُّ صَبَابَةٍ   قَالَ المَلاَحَةُ لِي وَكُلُّ الحُسْنِ فِي

٤٢. كَمَلَتْ مَحَاسِنُهُ فَلَوْ أَهْدَى السَّنَا   لِلْبَدْرِ عِنْدَ تَمَامِهِ لَمْ يُخْسَفِ

---

66. Littéralement : « de ma part envers lui, l'avilissement de la soumission, et de sa part envers moi, la gloire de celui qui refuse tout et la force de celui qui traite les autres de faibles. »

67. On notera l'opposition entre ذُل , "abaissement", et عِز , "élévation, gloire", entre خُضُوع , "abaissement", et قُوّة , "force", ainsi qu'entre قُوّة et مُسْتَضْعِف (dixième forme de ضعف , "regarder comme faible"). On notera également le parallélisme de structure et l'opposition de sens entre مِنّي لَهُ et مِنْهُ لِي .

68. أُمَيْلَح est le diminutif de أَمْلَح : "très beau, très gentil". L'expression avec يا et ما renforce encore le sens .

69. أُحَيْلا est le diminutif de أَحْلَى , "plus doux, plus sucré". L'expression ici est parallèle à celle du premier hémistiche.

70. Dans بِفِي , فِي est mis pour فَمِي , le mot a été raccourci à cause du mètre.

71. رُضَاب indique la salive tant qu'elle est dans la bouche, à la différence de ريق qui est la salive hors de la bouche. Le vers évoque donc ici un baiser assez intime.

72. اليوسفي : littéralement : la beauté joséphienne. Joseph, fils de Jacob, était tellement beau que sa beauté était proverbiale. De plus, Jacob aimait particulièrement son fils Joseph. Il faut se rappeler qu'il était aveugle, et qu'il ne connaissait la beauté de Joseph que par ce qu'on lui en disait. Le sens du vers est que le dévoilement de Dieu dans le cœur de son fidèle l'emporte sur toute autre beauté.

On notera l'opposition entre ذِكْر et نَسِيَ .

30. Je le jure par son amour [54], c'est là mon unique jurement, point ne m'est besoin d'autre serment,
Et je le révère presque à l'égal du Coran [55].

31. S'il me dit dans son arrogance [56] : tiens-toi sur les braises [57] du tamaris [58],
Soumis, je m'y tiens, sans délai [59].

32. Ou s'il lui prend fantaisie de mettre le pied sur ma joue,
Je la pose à terre [60], sans réserve.

33. Ne protestez point contre l'intense amour [61] que je porte à tout ce qui lui plaît,
Même s'il n'a pas la bonté de s'unir à moi [62].

34. L'amour m'a vaincu, j'ai déféré à l'injonction de ma passion,
Tandis que j'enfreignais [63] l'interdiction [64] de qui me réprouve avec véhémence [65].

Variante notée par Arberry et le manuscrit de Konya : à la place de أَرْضًا : طَوْعًا : « par obéissance », ou « de plein gré, volontairement ».

On notera le *ǧinās* entre يَرْضَى et أَرْضًا .

61. Le sens de شَغَفِي est très fort. Il s'agit d'un amour passionné, d'une passion intense.

62. C'est aussi une constante dans l'expérience mystique que la joute amoureuse entre l'homme et Dieu ne se conçoive pas dans une égalité de rapports. Seul Dieu a l'initiative, et il appartient seulement à l'homme de tout faire pour lui plaire, même si cela se fait la plupart du temps sans succès.

63. عَصَيْتُ , de (i) عَصَى , "être désobéissant, se révolter contre quelqu'un". On notera l'opposition entre أَطَعْتُ , "j'ai obéi", et عَصَيْتُ , "j'ai désobéi".

64. نَهْيِي , de (a) نَهَى , "défendre". On remarquera l'opposition entre أَمْرٌ , "ordre", et نَهْيٌ , "défense, interdiction".

65. Ce que le contempteur m'ordonne est évidemment l'opposé de ce que l'amour m'ordonne. Je ne puis donc obéir aux deux à la fois. C'est la même chose de dire que je désobéis à l'ordre du contempteur de l'amour ou que j'obéis à celui de l'amour. C'est l'amour qui est en moi qui m'y porte : le pronom ه de فيه se rapporte à الهَوَى .

٣٠. وَهَوَاهُ وَهْوَ أَلِيَّتِي وَكَفَى بِهِ   قَسَمًا أَكَادُ أُجِلُّهُ كَالْمُصْحَفِ
٣١. لَوْ قَالَ تِيهًا قِفْ عَلَى جَمْرِ الغَضَا   لَوَقَفْتُ مُمْتَثِلاً وَلَمْ أَتَوَقَّفِ
٣٢. أَوْ كَانَ مَنْ يَرْضَى بِخَدِّي مَوْطِئًا   لَوَضَعْتُهُ أَرْضًا وَلَمْ أَسْتَنْكِفِ
٣٣. لاَ تُنْكِرُوا شَغَفِي بِمَا يَرْضَى وَإِنْ   هُوَ بِالْوِصَالِ عَلَيَّ لَمْ يَتَعَطَّفِ
٣٤. غَلَبَ الهَوَى فَأَطَعْتُ أَمْرَ صَبَابَتِي   مِنْ حَيْثُ فِيهِ عَصَيْتُ نَهْيَ مُعَنِّفِي

---

54. Dans ce vers, il y a une répétition du serment qui a valeur d'insistance, comme au vers 18. Būrīnī indique que وَهَوَاهُ est à comprendre comme un serment : أقسم بهواه : « je jure par son amour », et que ce vers est à comprendre en liaison avec le vers suivant, étant la réponse à la condition qui suit. Nābulusī indique que le pronom ه de هواه se rapporte au Bien-Aimé, c'est-à-dire à Dieu, et que le sens de أَلِيَّتِي est : حَلْفِي , c'est-à-dire : "mon pacte, mon serment".

55. Le mot مُصْحَف indique un livre en général, mais aussi le Livre par excellence, le Coran, la Vulgate coranique. Nābulusī précise le sens du verset en le rapportant à Q., V, 54 : « ... يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ » : « (un peuple) qu'Il aime et qui L'aime. » « S'il ne l'aimait pas, il n'y aurait pas "qui l'aime" ; si l'amour divin se manifeste dans le croyant, apparaissent aussi, procédant de cet amour, les secrets des sens du Coran, et se découvrent à lui (le croyant) les sciences, les connaissances et les réalités divines. »

56. On peut comprendre تِيهًا en deux sens : "fierté", ou "égarement". Le verbe (i) تاه signifie aussi bien s'égarer dans le désert que traiter quelqu'un avec dédain. Būrīnī l'interprète dans le sens de "fierté, orgueil".

57. جَمْر est le pluriel de جَمْرَة : "braise, charbon".

58. Le mot غضًا est donné comme à peu près synonyme de أَثْل , le tamaris (*tamariscus orientalis*). Cet arbre, qui croît dans le sable du désert, est réputé donner beaucoup de flammes et beaucoup de braises.

59. On notera le *ǧinās* entre لَوَقَفْتُ et أَتَوَقَّفِ . Būrīnī précise que Ibn al-Fāriḍ veut signifier le caractère absolu de l'obéissance à l'ordre divin. Nābulusī ajoute que tout ordre de Dieu est considéré comme une manifestation de son amour et de sa miséricorde.

60. Būrīnī explique qu'il la pose par terre, pour que le Bien-Aimé puisse continuer à y poser le pied. L'acceptation de traitements avilissants de la part du Bien-Aimé est un trait fréquent chez Ibn al-Fāriḍ.

24. Qui que tu aimes, tu es déjà occis,
Choisis [42] donc bien qui tu vas élire à l'amour.
25. À qui te fait des reproches, dis : Tu m'as trop blâmé,
Espérant que tes réprimandes me dissuaderaient d'aimer [43].
26. Cesse de me rudoyer, goûte plutôt à la saveur de l'amour [44],
Ce n'est qu'après t'en être épris que tu me diras tes griefs.
27. Ce qui était caché s'est dévoilé [45] par l'amour de celui qui,
S'il ôte son voile [46] au plus noir de la nuit [47], me fait dire à la lune : cache-toi [48] !
28. Tout autre que moi, de l'épiphanie de son fantôme [49] se satisferait,
Mais moi, l'union même avec lui ne me suffit [50].
29. À lui, de tout mon amour, je me suis livré [51], et à l'épreuve [52],
Il n'est d'autre remède que de m'anéantir [53] en lui.

ôte le voile du visage de l'Aimé, celui-ci éclipse la lune par sa lumineuse beauté. Il s'agit évidemment du dévoilement de la Réalité divine dans le cœur du fidèle.

49. Nābulusī précise que "un autre que moi", ce sont les ignorants qui ne sont pas capables de distinguer les manifestations de leur propre moi de celles de l'apparition de la Réalité et de son dévoilement sous toutes ses formes.

50. Le fantôme en question, ce sont les formes sensibles qui ne donnent pas une image pure de la Réalité divine, alors que celui qui connaît l'union la connaît dans une sorte d'éveil à la Réalité véritable. Il s'agit ici de l'état d'union à Dieu, l'extase (فناء) où le mystique est dégagé de toute forme sensible. Encore voudrait-il contempler l'Entité divine dégagée de ses noms et de ses attributs, dans l'état de béatitude absolue.

Būrīnī cite trois vers du poète محمد المغربي , persan originaire de Tabrīz, et d'ailleurs admirateur d'Ibn al-ʻArabī, dont le troisième est très proche du présent vers :

بخيالكم إن كان غيري يكتفي فأنا الذي لا أكتفي بوصال

51. On notera la même construction ici, avec وَقْفاً , que dans le vers 6 : عَطْفاً . وَقَّفَ contient l'idée d'un contrat écrit et légal.

52. On notera le *ğinās* entre مَحَبَّتي et لِمحْنَتي . Il faut comprendre : لا أشتفي لأجل محنتي : "je ne puis guérir à cause de mon épreuve". Cette épreuve, c'est le fait d'avoir fait totalement don de soi par amour. Būrīnī pose la question : comment se fait-il que ce soit la cause même de la maladie qui soit la condition de la guérison ? Nābulusī répond que la seule voie pour le fidèle de se guérir de son moi, c'est l'anéantissement de soi dans l'amour de Dieu.

53. On notera l'opposition entre تَلَفي et أَشْتَفي . Le mot تَلَفي reprend le même thème que le premier vers, où l'on avait مُتْلِفي . Littéralement : « il n'est d'autre apaisement. »

٢٤ . أَنْتَ الْقَتِيلُ بِأَيِّ مَنْ أَحْبَبْتَهُ فَاخْتَرْ لِنَفْسِكَ فِي الهَوَى مَنْ تَصْطَفِي

٢٥ . قُلْ لِلْعَذُولِ أَطَلْتَ لَوْمِي طَامِعًا أَنَّ المَلاَمَ عَنِ الهَوَى مُسْتَوْقِفِي

٢٦ . دَعْ عَنْكَ تَعْنِيفِي وَذُقْ طَعْمَ الْهَوَى فَإِذَا عَشِقْتَ فَبَعْدَ ذلِكَ عَنِّفِ

٢٧ . بَرِحَ الْخَفَاءُ بِحُبِّ مَنْ لَوْ فِي الدُّجَى سَفَرَ اللِّثَامَ لَقُلْتُ يَا بَدْرُ اخْتَفِ

٢٨ . وَإِنِ اكْتَفَى غَيْرِي بِطَيْفِ خَيَالِهِ فَأَنَا الَّذِي بِوِصَالِهِ لاَ أَكْتَفِي

٢٩ . وَقْفًا عَلَيْهِ مَحَبَّتِي وَلِمِحْنَتِي بِأَقَلَّ مِنْ تَلَفِي بِهِ لاَ أَشْتَفِي

---

42. Variante : فَانْظُرْ : "regarde", ici dans le sens de "cherche".

43. Le sens de ce vers, qui développe toujours l'idée des vers précédents, est que l'état de celui à qui Dieu se révèle est un état particulier et rare qui indique une élection. Le blâmeur, c'est celui qui ne connaît pas cet état, c'est-à-dire qui ignore tout du dévoilement de Dieu dans le cœur de ses créatures. L'amour dont il s'agit ici, c'est l'attachement pour les formes selon lesquelles se dévoile la Réalité divine, dont le blâmeur n'a aucune connaissance, sous aucune de ses manifestations.

44. Le fait de "goûter au goût de l'amour", cela veut dire : goûter à l'amour divin comme je le fais moi-même. Nābulusī fait remarquer que celui à qui s'adresse ici Ibn al-Fāriḍ ne connaît que l'amour lié aux formes sensibles, mais s'il advient qu'il connaisse le dévoilement lui-même à travers ses formes et délaisse les formes elles-mêmes, alors, il aimera d'un amour divin et non sensible.

45. بَرِحَ الخفاء veut littéralement dire : "ce qui est caché a cessé", et a le sens de : ce qui était caché s'est dévoilé, est apparu au grand jour. C'est l'amour qui en est la cause : n'ayant pu celer l'amour que je lui porte, tout est apparu au grand jour. On rappellera que dans la vie bédouine, il est de la plus grande inconvenance de faire connaître l'amour que l'on porte à une jeune fille du campement : cf. ce qui en résulta pour Qays et Laylā ! On notera le *ǧinās* entre الخفاء et اخْتَفِ et l'opposition entre الدُّجَى et بَدْرُ ainsi qu'entre سَفَرَ et اخْتَفِ.

46. Le verbe سَفَرَ appliqué à لِثام est à prendre dans le sens de "découvrir, écarter" (un voile).

47. Le verbe (u) دَجا signifie "envelopper comme d'un manteau", ou d'un voile, et s'emploie en particulier pour la nuit. Ici le sens est que la nuit est à son moment le plus noir, mais il y a une redondance entre l'image du sombre manteau de la nuit et celle du voile (لِثام). دُجى est le pluriel de دُجْيَة : "obscurité, ténèbre".

48. L'amour du Bien-Aimé illumine à tel point qu'il éclipse la lumière de la pleine lune. L'image est celle de l'époux qui dévoile son épouse dans la nuit : lorsque l'amant

17. Soyez de nouveau fidèles [34], comme vous le fûtes,
Sans calcul, car ne suis-je pas l'ami féal ?

18. Par votre vie, je le jure [35],
De ma vie, je n'ai jamais prêté serment que par votre vie.

19. Quand bien même j'aurais fait don de mon âme
Au preux messager de votre venue, je reste à jamais son débiteur [36].

20. Ne me prêtez en amour aucune afféterie,
L'attachement que je vous porte est foncier et sans feinte [37].

21. J'ai celé votre amour qui, en raison de ma tristesse [38], m'a dissimulé
Au point que, par ma vie, peu s'en fallut que je ne me dérobasse à mes propres yeux [39].

22. Je me le suis caché à moi-même [40], et l'eussé-je fait apparaître,
Que je l'aurais trouvé plus enfoui que la secrète faveur [de Dieu].

23. À qui veut s'exposer à l'amour, je dirais :
Tu as pris le risque du malheur, consens d'en être la cible [41].

---

38. Būrīnī propose plusieurs lectures possibles, mais qui reviennent à peu près au même.

حُبّكم est sujet de أَخْفاني , mais il faut considérer que l'amour a plusieurs caractéristiques, ou se déploie selon plusieurs aspects, parmi lesquels la tristesse.

39. Nābulusī indique qu'il s'agit ici de l'état de l'extinction en Dieu (الفناء), et quand Dieu fait irruption dans son fidèle, il le dépossède en quelque sorte de lui-même, car les deux réalités humaine et divine ne peuvent coexister, et il n'y a place dans cet état que pour la réalité divine.

On notera la répétition à trois reprises de la même racine, réutilisée encore dans le vers suivant : أَخْفَيْتُ , أَخْفاني , أَخْتَفي , puis أَخْفى et الخَفِي .

40. Le verbe (u) كَتَمَ a le même sens que خَفا : "cacher, dérober aux regards", et ce vers reprend donc le vers précédent, avec une valeur d'insistance. Le pronom ه ici se rapporte à حُبّ du vers précédent.

41. On trouve constamment chez Ibn al-Fāriḍ l'idée que l'amour ne peut éviter la souffrance, et qu'il faut l'accepter. Cf. dans le poème : « Ô toi qui conduis les palanquins... », le vers 85, p. 54-55 : « وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَهْوَى فَلِلْبَلْوَى تَهَي » : « Si tu prétends à aimer, prépare-toi à l'épreuve. »

١٧ . عُودُوا لِمَا كُنْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ الوَفَا — كَرَمًا فَإِنِّي ذَلِكَ الخِلُّ الوَفِي

١٨ . وَحَيَاتِكُمْ وَحَيَاتِكُمْ قَسَمًا وَفِي — عُمْرِي بِغَيْرِ حَيَاتِكُمْ لَمْ أَحْلِفِ

١٩ . لَوْ أَنَّ رُوحِي فِي يَدِي وَوَهَبْتُهَا — لِمُبَشِّرِي بِقُدُومِكُمْ لَمْ أُنْصِفِ

٢٠ . لاَ تَحْسَبُونِي فِي الهَوَى مُتَصَنِّعًا — كَلَفِي بِكُمْ خُلُقٌ بِغَيْرِ تَكَلُّفِ

٢١ . أَخْفَيْتُ حُبَّكُمُ فَأَخْفَانِي أَسًى — حَتَّى لَعَمْرِي كِدْتُ عَنِّي أَخْتَفِي

٢٢ . وَكَتَمْتُهُ عَنِّي فَلَوْ أَبْدَيْتُهُ — لَوَجَدْتُهُ أَخْفَى مِنَ اللُّطْفِ الخَفِي

٢٣ . وَلَقَدْ أَقُولُ لِمَنْ تَحَرَّشَ بِالْهَوَى — عَرَّضْتَ نَفْسَكَ لِلْبَلاَ فَاسْتَهْدِفِ

---

34. L'auteur s'adresse aux أَهْلِ وُدّي . Il peut s'autoriser à leur demander d'être fidèles à son égard, car il fait lui-même preuve de fidélité envers eux.

35. Ce vers reprend les vers précédents et s'adresse aux أَهْلِ وُدّي du vers 16. Le و du début et le complément absolu قَسَمًا en font une affirmation de jurement, et le كُمْ s'adresse aux أَهْـــل وُدّي . Būrīnī fait remarquer que le serment ne se prend que par rapport à des personnes chères, et que nul n'est cher à son cœur, sinon les gens qu'il aime.

Variante donnée par Arberry et le manuscrit de Konya :

وَحَيَاتِكُمْ قَسَمًا وَفِي عُمْرِي بِغَيْـ ـرِ حَيَاتِكُمْ يَا جِيرَتِي لَمْ أَحْلِفِ

« Par votre vie, je le jure, de toute ma vie ... Ô mes voisins, je n'ai jamais prêté serment que par votre vie » (il ne s'agit pas seulement des voisins, mais des gens auxquels on s'adresse pour demander protection).

36. Ce vers développe le vers précédent. Littéralement : « donner son âme dans sa main », thème très souvent présent dans la poésie, tant amoureuse que guerrière. La fin du vers se comprend littéralement : « je suis injuste envers lui », c'est-à-dire : cela ne suffit pas, il mérite plus, je ne lui ai pas donné tout ce à quoi il a droit.

On notera la variante : برضاكُمْ (« le fait que vous m'avez accepté ») à la place de بقُدومِكُمْ .

37. Littéralement : mon attachement pour vous est une chose innée et sans feinte, une chose toute naturelle. On notera le *ǧinās* , et l'opposition, entre كَلَفِي et تَكَلُّف et l'opposition entre خُلُق et مُتَصَنِّعًا .

11. Vraiment, j'ai souffert de la séparation [25] lors des circonstances de l'adieu [26],
Alors j'ai vu ce qu'était le tourment de l'attente [27].

12. Si tu me refuses l'union, au moins promets-la moi, qu'il me reste l'espoir [28].
Mais si tu ajournes ta promesse, sache que je l'accepte.

13. Car si tenir ta promesse t'es malaisé, tout retard qui de toi m'échoit
M'est aussi délicieux que l'union avec l'Aimé prompt à me secourir.

14. J'aspire [29] aux souffles de la brise, qui me désennuie,
Mais combien plus je convoite le visage de celui dont ces souffles ont porté le parfum.

15. Plût au ciel que s'apaisât par leurs effluves [30] l'incendie qui embrase mes flancs.
Comme pourtant je voudrais qu'il ne s'éteignît pas [31] !

16. Ô vous que je chéris [32], vous êtes mon espoir [33],
Et quiconque vous appelle, ô vous que je chéris, est comblé de tous les biens.

---

aspirer à". C'est aussi la même racine qui donne le vent de صَبَا , vent d'est sec, que l'on a déjà rencontré dans d'autres poèmes de Ibn al-Fāriḍ.

30. Le mot هُبوب se rapporte aux أَنْفَاس النَّسِيم du vers précédent.

31. Nābulusī fait remarquer que ce vers insiste sur l'intensité du désir qui l'habite, désir de la Réalité. C'est en effet un thème habituel chez Ibn al-Fāriḍ, que la souffrance qu'engendre le désir inassouvi de la vision de la Face chez le mystique est encore préférable à l'absence de souffrance qui signifierait le silence, l'éloignement, l'indifférence.

32. On peut interpréter أَهْـل وُدّي : littéralement : "les gens de mon amour", plus exactement, "les gens que je chéris continuellement", comme les gens qui partagent le même amour que moi. Dans ce cas, il s'agirait des autres mystiques qui, partageant la même recherche que moi, me sont en quelque sorte un réconfort.

33. Nābulusī interprète ce premier hémistiche comme désignant les manifestations de la Présence divine (les gens que j'aime) et les dévoilements divins qui apparaissent sous l'image des essences existentielles.

١١ . وَبِمَا جَرَى فِي مَوْقِفِ التَّوْدِيعِ مِنْ أَلَمِ النَّوَى شَاهَدْتُ هَوْلَ المَوْقِفِ
١٢ . إِنْ لَمْ يَكُنْ وَصْلٌ لَدَيْكَ فَعِدْ بِهِ أَمَلِي وَمَاطِلْ إِنْ وَعَدْتَ وَلَا تَفِي
١٣ . فَالمَطْلُ مِنْكَ لَدَيَّ إِنْ عَزَّ الوَفَا يَحْلُو كَوَصْلٍ مِنْ حَبِيبٍ مُسْعِفِ
١٤ . أَهْفُو لأَنْفَاسِ النَّسِيمِ تَعِلَّةً وَلِوَجْهِ مَنْ نَقَلَتْ شَذَاهُ تَشَوُّفِي
١٥ . فَلَعَلَّ نَارَ جَوَانِحِي بِهُبُوبِهَا أَنْ تَنْطَفِي وَأَوَدُّ أَنْ لَا تَنْطَفِي
١٦ . يَا أَهْلَ وُدِّيَ أَنْتُمُ أَمَلِي وَمَنْ نَادَاكُمُ يَا أَهْلَ وُدِّي قَدْ كُفِي

---

25. Le mot نَوَى , du verbe نَوَى ، يَنْوِي , indique l'éloignement, la distance. Būrīnī présente le وِ du début du vers dans un sens de jurement, la réponse étant la fin : شَاهَدْتُ هَوْلَ المَوْقِفِ .

26. Le sens ici est très fort : la souffrance de l'adieu est aussi effroyable que la souffrance de l'attente du Jugement dernier. Nābulusī commente cette "réunion" entre Dieu et les hommes comme un adieu entre le Créateur et les créatures humaines et le début de leur voyage de Lui vers Lui.

27. Le mot هَوْلٌ a un sens très fort, du verbe (u) هال , "effrayer, frapper de terreur". On notera la répétition des deux مَوْقِف : le premier a le sens de "lieu de l'adieu", et le second le sens de : "lieu de la Résurrection". Il évoque l'attente des hommes au moment du Jugement dernier. L'attente du Jugement dernier est une attente terrifiante.

28. أَمَلِي est à rattacher à ce qui précède. Būrīnī l'interprète comme une appellation ou une invocation adressée à l'Aimé : فعد به ، يا أملي : ô mon espoir, ô mon désir. Mais on peut comprendre ausi : promets-la (l'union) moi, que j'en aie (au moins) l'espoir. C'est ainsi que le comprend Nābulusī, et c'est l'interprétation que je trouve préférable. Mais on peut aussi comprendre comme Būrīnī : ô mon espoir. En ce qui concerne l'ajournement de la promesse, il faut comprendre que la promesse est un plaisir. Même si tu sais que tu ne tiendras pas ta promesse, cela ne fait rien, promets-moi quand même. Le mystique sait bien que l'union avec Dieu est impossible, il vit donc seulement sur l'espoir. On notera l'opposition entre ماطِل et وَصْل .

29. أَهْفو , de (u) هفا , ici dans le sens de "avoir un penchant pour". Autre variante : non pas أَهْفو , mais أَصْبو . Ce dernier mot vient de صَبا ، يَصْبو : "désirer, incliner vers,

5. Ô toi qui me refuses [13] la douceur du sommeil, qui me fais revêtir
Le mal d'amour [14], et cette passion ardente [15] qui va être ma perte,

6. Aie pitié [16] de mon dernier soupir, compatis au sort où tu m'as laissé,
Le corps exténué [17], le cœur à l'agonie [18].

7. Car [19] l'ardent amour ne renonce pas, même si s'estompe l'union avec l'Aimé,
Mais l'endurance s'éteint, lors qu'est ajournée la rencontre.

8. On ne cesse de m'envier à cause de toi, ne gâche point mes veilles [20]
Par les propos mensongers [21] de ton fantôme trompeur.

9. Demande aux étoiles de la nuit si le sommeil [22] a visité mes paupières.
Comment se rendrait-il auprès de qui lui est, de toujours, inconnu ?

10. Pourquoi s'étonner de la parcimonie de mes yeux à mouvoir leurs paupières [23] ?
Ils ne cessent de verser des pleurs en abondance [24].

---

20. Le sens est que le mystique ne dort pas la nuit, car il se trouve dans l'attente de l'union, et si cette union ne vient pas, ses yeux ont envie de dormir. En quelque sorte, celui qui consacre ses veilles, non à dormir, mais à attendre l'union, se sent "floué" si cette union ne se réalise pas.

21. Būrīnī lit aussi تَشْيِيع, qui serait le *maṣdar* de شَيَّعَ , deuxième forme de شاع ، يشيع , dans le sens de : "accompagner un mort à ses funérailles", à la place de تَشْنِيع , *maṣdar* de شَنَّعَ , deuxième forme de شَنَعَ , dans le sens de : "déformer l'image de quelqu'un". Le sens serait : « n'enterre pas ton fantôme mensonger, car c'est la seule consolation qui me reste, et d'ailleurs, les gens m'envient pour cela. » Je garde la lecture تَشْنيع (encore que ce mot puisse aussi avoir comme sens simplement "le fait d'envoyer", et qu'on pourrait aussi traduire : « ne me dépêche pas ton fantôme trompeur. »)

22. كرىً indique plus précisément l'assoupissement, la somnolence, l'envie de dormir.

23. Littéralement : rien d'étonnant si mes yeux sont avares du mouvement de leurs paupières, c'est-à-dire du mouvement qu'elles font au moment où les yeux se ferment pour dormir, en d'autres termes : je dors peu. La cause en est que je ne cesse de pleurer : comment donc pourrais-je les fermer ?

24. Le mot ذُرَّف , de (i) ذَرَفَ , "couler", est à considérer comme un adjectif se rapportant à الدُّموع .

٥ . يَا مَانِعِي طِيبَ المَنَامِ وَمَانِحِي ثَوْبَ الْسَّقَامِ بِهِ وَوَجْدِي المُتْلِفِ
٦ . عَطْفًا عَلَى رَمَقِي وَمَا أَبْقَيْتَ لِي مِنْ جِسْمِيَ المُضْنَى وَقَلْبِي المُدْنَفِ
٧ . فَالوَجْدُ بَاقٍ وَالوِصَالُ مُمَاطِلِي وَالصَّبْرُ فَانٍ وَاللِّقَاءُ مُسَوِّفِي
٨ . لَمْ أَخْلُ مِنْ حَسَدٍ عَلَيْكَ فَلاَ تُضِعْ سَهَرِي بِتَشْنِيعِ الخَيَالِ المُرْجِفِ
٩ . وَاسْأَلْ نُجُومَ اللَيلِ هَلْ زَارَ الكَرَى جَفْنِي وَكَيْفَ يَزُورُ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ
١٠ . لاَ غَرْوَ إِنْ شَحَّتْ بِغُمْضِ جُفُونِهَا عَيْنِي وَسَحَّتْ بِالدُّمُوعِ الذُّرَّفِ

---

13. On notera le *ğinās* entre مانِعي et مانِحي , *ğinās* qui se double d'une opposition. Le premier mot vient de (a) مَـنَـعَ , "défendre, interdire", et le deuxième de (a) مَـنَـحَ : "donner, faire don". Ce deuxième mot est à rattacher au second hémistiche : littéralement : « toi qui me donnes le vêtement de la maladie. »

14. En ce qui concerne به , Būrīnī indique que le ب est un ب سببية , dans le sens de كان سَقامي بسببه : من أجله : ma maladie était à cause de lui et par lui. Le pronom rappelle le ك du premier vers, le الـــذي du second, le ه du troisième, c'est-à-dire se rapporte au Bien-Aimé.

15. وَجْــــــــدٌ : autre mot pour exprimer l'amour, plus exactement le fait d'aimer ardemment, d'être totalement épris de quelqu'un. Le sens est très fort. Il faut noter aussi que le même mot est employé pour désigner l'état extatique du mystique dans l'état d'union à Dieu, où il est en quelque sorte enfoui en Dieu dans une sorte d'amour éperdu.

16. Ce vers est la réponse au vers précédent. Būrīnī considère comme sous-entendu اعطف : اعطف عطفًا , le dernier étant complément absolu, dans le sens : مال ميلاً , ou encore : لطف على .

17. المُضْنى , de (a) ضَنِيَ : "être amaigri, affaibli, malade", est à comprendre dans le sens que le Bien-Aimé l'a laissé exténué du fait de sa déception : l'union amoureuse n'a pas eu lieu.

18. الـمُـدْنَـف , du verbe دَنِـفَ , indique le fait d'être atteint d'une maladie grave et chronique, qui traîne en longueur et dont on ne se remet pas.

19. On notera la belle facture de ce vers, où les deux hémistiches ont chacun une structure parallèle. Būrīnī indique que ce vers est un commentaire du vers précédent, plus exactement, reprend avec insistance la demande d'attention faite au vers précédent. Il s'agit de quatre phrases nominales, la troisième s'opposant à la première et la quatrième et la seconde étant parallèles.

LE POÈME

1. Mon cœur [1] me conte que tu es ma perte [2].
Hé bien, que mon esprit soit à toi, en rançon [3], que tu le saches ou non [4].

2. Je ne me fusse point acquitté [5] d'avoir eu accès à ton amour,
Si en lui, d'affliction, je n'avais expiré [6]. À mes engagements je suis fidèle [7].

3. Mon seul bien, c'est mon âme [8], et celui qui en fait don [9],
Pour l'amour de celui qu'il aime, ne commet aucun gaspillage.

4. En vérité, agréer mon âme [10], c'est me donner apaisement [11].
À quoi bon tous mes efforts [12] si tu ne me secours point ?

---

6. Būrīnī interprète أَسًى dans le sens de حُزْن : la tristesse (de أَسِيَ ، يَأْسَى : "être triste") : littéralement : si je n'étais pas un homme qui est mort de tristesse de ton amour.

7. De وَفَى ، يَفِي : "s'acquitter de sa dette", c'est-à-dire : "être fidèle". Il n'y a d'acquittement possible de cette dette que par la mort. Je dois donc consentir à la mort : c'est le prix qu'il me faut accepter pour avoir reçu l'effusion de ton amour.

8. Parce qu'il considère qu'il est mort à son corps.

9. D'après Nābulusī, il faut comprendre ici نَفْس dans le même sens que le روح qui précède : celui qui fait don de son esprit, ou de son âme.

10. Le pronom ها de بها se rapporte au روح du vers précédent.

11. Le verbe أَسْعَفَ , à la quatrième forme, a le sens de "secourir, venir en aide", et c'est ainsi que je le comprends ici, dans le sens : "si tu acceptes mon âme, tu me viens en aide". Il peut parfois signifier : "accepter l'hospitalité de quelqu'un" ; ce serait un autre sens, et on pourrait alors traduire : "agréer mon âme, ce serait faire chez moi ta demeure".

12. مَسْعى vient de سَعَى ، يَسْعِي et signifie "l'effort, la peine que l'on se donne". Naturellement, il faut prendre ce vers comme une plainte, car il va de soi que quelque désir qu'il ait et quelque effort qu'il fasse, le mystique ne saurait "gagner" l'effusion divine, qui ne procède que du don gratuit de Dieu. La traduction littérale serait : « quel échec pour mes efforts si tu ne me viens pas en aide. »

القصيدة

١ . قَلْبِي يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتْلِفِي　　رُوحِي فِدَاكَ عَرَفْتَ أَمْ لَمْ تَعْرِفِ
٢ . لَمْ أَقْضِ حَقَّ هَوَاكَ إِنْ كُنْتُ الَّذِي　　لَمْ أَقْضِ فِيهِ أَسًى وَمِثْلِيَ مَنْ يَفِي
٣ . مَا لِي سِوَى رُوحِي وَبَاذِلُ نَفْسِهِ　　فِي حُبِّ مَنْ يَهْوَاهُ لَيْسَ بِمُسْرِفِ
٤ . فَلَئِنْ رَضِيتَ بِهَا فَقَدْ أَسْعَفْتَنِي　　يَا خَيْبَةَ الْمَسْعَى إِذَا لَمْ تُسْعِفِ

---

1. Par قَلْب dit Būrīnī, il faut entendre la raison tout entière, ou encore, le regard tourné vers la science. Ici, il s'agit évidemment de la connaissance de Dieu, et le cœur signifie la raison éclairée par ce qu'elle possède de science divine. Nābulusī oppose le cœur à l'âme, qui est composée d'éléments sensibles, alors que le cœur est véridique et procède de l'ordre divin. Nābulusī présente le discours qui vient de l'âme comme satanique, alors que ce qui vient du cœur est expression de la volonté divine.

2. مُتْلِفِي, de la quatrième forme de تَلَف, "périr", est à prendre dans le sens de مهلكي et Nābulusī cite à ce propos le fameux verset (Q., XXVIII, 88) : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ » : « Toute chose est périssable, hormis sa Face. » Le sens littéral est donc : tu es celui par qui je cours à ma perte, celui qui me tourmente à mort. La perte ici, plus exactement la mort, c'est la mort à soi-même qui est la condition du فناء. Si le mystique meurt, c'est que Dieu a fait irruption en lui et qu'il est dans l'état d'union. C'est donc une mort désirable.

3. L'image de la rançon exprime ici l'absolu de l'amour, du don de soi. En quelque sorte, l'union à Dieu exige en contrepartie l'abandon total du moi.

4. L'expression est difficile à comprendre. Nābulusī indique que sont ici suggérés les deux degrés ou étapes de la Réalité, c'est-à-dire l'absence et la présence, le caché et l'apparent, l'alpha et l'oméga, l'élévation et la descente (de la révélation).

Je traduis le deuxième hémistiche par une forme optative, qui me semble plus propre à rendre compte de ce désir absolu jamais assouvi.

5. On notera le *ğinās* entre le premier لَمْ أَقْضِ, de قَضَى ، يَقْضِي, ici dans le sens de "payer ce qu'on doit, s'acquitter de sa dette", et le second لَمْ أَقْضِ du même verbe, dans le sens de "mourir, périr". La mort ici, c'est naturellement la mort du moi dans l'extinction de soi.

MON CŒUR ME CONTE QUE TU ES MA PERTE

Dans ce poème de cinquante et un vers, ʻUmar b. al-Fāriḍ s'adresse d'emblée au Bien-Aimé : à cause de toi, je cours à ma perte. En effet, la dureté de l'Aimé à son égard est telle, qu'il en perd le sommeil. Si encore celui-ci lui laissait quelque espoir ! Pourtant, Ibn al-Fāriḍ proteste de la fidélité et de la sincérité de son attachement. Mais rien ne saurait fléchir celui qu'il aime, et il s'avoue vaincu, sans pourtant cesser de le chérir. Il rappelle alors la beauté de l'aimé, l'excellence de ses qualités. Et puisqu'il ne lui est pas donné de vivre réellement avec lui, au moins peut-il toujours se remémorer son visage. Le seul souvenir de son éclatante beauté suffit à l'émouvoir, et il ne peut que s'en contenter, puisque plus est impossible.

Le mètre est le *kāmil*.

19. Si ton nom est cité dans une assemblée, mon œil voudrait
Redevenir oreille, pour écouter [50] celui qui parle [51].

20. Je me suis accoutumé que celui que j'aime s'acquitte toujours de sa promesse, pour peu qu'il s'agisse d'une menace [52],
Et qu'il l'ajourne quand, par exception, c'est quelque bienfait qu'il m'avait promis [53].

21. Parce qu'il est loin, la clarté du matin pour moi s'est assombrie,
Alors que quand je me tenais près de lui, les ténèbres pour moi s'illuminaient [54].

---

53. On relèvera l'opposition entre اِنْجاز , "le fait d'être fidèle à accomplir une promesse" (de نَجَزَ (u) : "mener à bonne fin, achever"), et يَمْطُلُ , de مَطَلَ (u), "différer fréquemment le paiement d'une dette, ou l'accomplissement d'une promesse".

54. Les deux hémistiches de ce dernier vers sont entièrement bâtis sur des oppositions : بُعْد , "éloignement", opposé à قُرْب , "proximité", اسْوَدَّ , "noircir", opposé à ابْيَضَّ , "blanchir", et الضُحَى , "la matinée", opposé à دَيَاجِر , "ténèbres".

١٩ . وَيَوَدُّ طَرْفِي إِنْ ذُكِرْتَ بِمَجْلِسٍ لَوْ عَادَ سَمْعًا مُصْغِيًا لِمُسَامِرِي

٢٠ . مُتَعَوِّدًا إِنْجَازَهُ مُتَوَعِّدًا أَبَدًا وَيَمْطُلُنِي بِوَعْدٍ نَادِرِ

٢١ . وَلِبُعْدِهِ اسْوَدَّ الضُّحَى عِنْدِي كَمَا ابْـ يَضَّتْ لِقُرْبٍ مِنْهُ كَانَ دَيَاجِرِي

50. Littéralement : « s'inclinant », de صَغَا (i, u) : le terme s'emploie à propos de l'oreille dans le sens de "prêter l'oreille".

51. المُسامِر désigne plus précisément celui qui parle pendant la nuit, le verbe سَمَرَ (u) signifiant : "passer la nuit à causer". Ceci laisse supposer que l'assemblée mentionnée au premier hémistiche est une assemblée nocturne, comme le sont en particulier, la plupart du temps, les *ḏikr*-s ou *ḥaḍra*-s.

52. On relèvera le *ǧinās* entre مُتَعَوِّدًا , de تَعَوَّدَ , "s'habituer à ", et مُتَوَعِّدًا de تَوَعَّدَ , "menacer".

13. Le spectre du blâme [37] rend l'aimé, alors [qu'avec lui] s'est éloignée sa tribu,
Proche [38] de la perception [39] de mon oreille aux aguets.

14. C'est comme si ton blâme était les montures [40] de ceux que j'aime.
Elles se sont présentées [41] à moi, et mon ouïe fut ma vue [42].

15. Tu t'es épuisé [à blâmer], mais entendre mentionner son nom m'était délassement [43],
Au point qu'en matière d'amour, je t'ai pris pour mentor [44].

16. N'est-ce pas étrange, quelqu'un qui fait à la fois la satire et l'éloge [45]
De qui le blâme d'aimer, mêlant ses griefs à ses remerciements [46] ?

17. Ô toi qui avec mon cœur t'en es allé, me trahissant, comment
N'as-tu pas aussi emporté ce que de moi tu avais d'abord délaissé [47] ?

18. À cause de toi, une part de mon être est envieuse d'une autre part [48],
Et l'externe de mon corps jalouse l'interne de mon cœur, parce que tu y es [49].

On notera l'opposition entre مَدَحَ (a), "louer", et هاجَ (i), "être en colère", "s'élever contre quelqu'un". Ibn al-Fāriḍ parle ici de lui-même : c'est lui qui fait à la fois l'éloge et la critique.

46. Littéralement : « par une langue qui se plaint et qui remercie. » On notera le *ğinās* entre شَاكٍ , de شَكَا (u), "se plaindre", et شاكِرٍ , de شَكَرَ (u), "remercier".

47. Littéralement : « comment n'as-tu pas (il parle au Bien-Aimé) fait suivre le fait d'avoir délaissé mon cœur (le ه de تُتْبِعْهُ se rapporte à ce qui précède) du reste », c'est-à-dire du reste de ce que tu as laissé, c'est-à-dire de ce qui reste de moi après que tu as abandonné mon cœur ? On notera le *ğinās* entre سَائِرًا , de سَارَ (i), "marcher, partir", et سَائِرِي , de سَأَرَ , "rester, être de reste", ce mot ayant un double sens : le reste, mais aussi l'ensemble. سائر الأَشْياء : toutes les choses. On remarquera le *ğinās* entre غَدْرًا , de غَدَرَ (i,u), "abandonner, trahir", et غَادَرْتَهُ , de la même racine dans le sens de "laisser".

Il y a une variante notée par Arberry : عُذْرًا : « excuse-moi. »

48. يَغَارُ vient de غَارَ (i), avec على ou من , dans le sens de : "être jaloux de quelqu'un". Littéralement : « une partie de moi est jalouse à cause de toi d'une autre partie. » La partie qui est jalouse, c'est le corps, car celui-ci n'a pas part à l'effusion de l'aimé, laquelle n'a lieu que dans l'esprit, l'imagination, le cœur, et c'est l'autre partie.

49. Opposition, classique dans tout le langage mystique, entre le باطن et le ظاهر , c'est-à-dire l'intérieur et l'extérieur, ce qui est caché et ce qui est apparent.

١٣ . يُدْنِي الحَبِيبَ وَإِنْ تَنَاءَتْ دَارُه   طَيْفُ المَلاَمِ لِطَرْفِ سَمْعِي السَّاهِرِ
١٤ . فَكَأَنَّ عَذْلَكَ عِيسُ مَنْ أَحْبَبْتُهُ   قَدِمَتْ عَلَيَّ وَكَانَ سَمْعِيَ نَاظِرِي
١٥ . أَتْعَبْتَ نَفْسَكَ وَاسْتَرَحْتُ بِذِكْرِه   حَتَّى حَسِبْتُكَ فِي الصَّبَابَةِ عَاذِرِي
١٦ . فَاعْجَبْ لِهَاجٍ مَادِحٍ عُذَّالَه   فِي حُبِّهِ بِلِسَانِ شَاكٍ شَاكِرِ
١٧ . يَا سَائِرًا بِالقَلْبِ غَدْرًا كَيْفَ لَمْ   تُتْبِعْهُ مَا غَادَرْتَهُ مِنْ سَائِرِي
١٨ . بَعْضِي يَغَارُ عَلَيْكَ مِنْ بَعْضِي وَيَحْـ   ـسُدُ بَاطِنِي إِذْ أَنْتَ فِيهِ ظَاهِرِي

37. On peut penser qu'il faut comprendre ceci au sens de : "le spectre qu'évoque le blâme, que le blâme met en scène".

38. On notera l'opposition entre يُدْنِي , de أَدْنَى , 4e forme de دَنَا , "rapprocher", et تَنَاءَتْ , 4e forme de نَأَى , "éloigner".

39. طَرْف se rapporte à يُدْنِي . Le mot peut signifier "la vue", ou "le bord, l'extrémité". On pourrait certes le comprendre au sens du bord de l'oreille. C'est pourtant l'autre sens qui me semble ici le plus pertinent : le fait d'ouïr le blâme sur l'aimé est pour l'amoureux une manière de vision de cet aimé. C'est d'ailleurs ce que précise le vers suivant. La polyvalence des sens (voir par l'ouïe et entendre par les yeux) est fréquente chez les mystiques.

Par سَمْعِي السَّاهِر , il faut entendre littéralement : mon oreille éveillée, ou qui veille.

40. Būrīnī cite une autre lecture possible. عَنْسٌ , qui signifie une grande et robuste chamelle, au lieu de عِيسٌ . Le sens est le même : le fait de blâmer le Bien-Aimé le rend présent, en quelque sorte, le fait arriver à mon esprit. La différence est que si le Bien-Aimé arrivait vraiment comme un voyageur monté sur sa chamelle, je le verrais réellement, car il serait réellement présent devant moi. Le blâme sert de monture pour le rendre présent, mais uniquement en pensée, en imagination.

41. Littéralement : « elles se sont présentées à moi » (la monture). عِيس est perçu comme féminin, ce qui est normal puisque c'est le pluriel de أَعْيَس .

42. Je ne l'ai vu que de façon détournée, car ce qui me l'a rendu présent, c'est l'audition des propos blâmeurs.

43. On notera l'opposition entre أَتْعَبْتَ , "tu t'es fatigué", et اسْتَرَحْتُ , "je me suis reposé".

44. Littéralement : « je t'ai considéré un moment comme mon avocat en amour. »

45. Littéralement : "celui qui défend, qui encourage". C'est l'un des rares passages chez 'Umar b. al-Fāriḍ où l'on peut se demander s'il n'y a pas comme un soupçon d'ironie.

7. Le meilleur de mes amis [25] est celui qui m'ordonne
De me laisser séduire par lui [26], et qui me déconseille [27] la voie de la sagesse [28].

8. Qu'on me demande : qu'aimes-tu ? Qu'est-ce qui en lui [29]
Suscite ta passion ? Je réponds : être à ses ordres [30].

9. Et je dirais à celui qui blâme mon amour pour lui,
Quand il l'a vu m'abandonnant [31] après avoir été bien peu éloigné de l'union [32] :

10. Laisse-moi, mon cœur [33] ne se laisse détourner
Ni par un discours impudent, ni par les propos de qui a abandonné son ami [34].

11. Je trouve pourtant que d'un côté tu m'es bénéfique,
Mais si je t'obéissais, ton blâme cinglant me serait maléfique [35].

12. C'est à ton insu que tu m'as fait du bien,
Et quand bien même tu me serais funeste, tu es le plus juste des despotes [36].

---

33. Littéralement : « mes entrailles. »

34. On remarquera la double construction, inversée : هُجْرُ الحَدِيث , littéralement : "l'indécence du discours", et حَدِيثُ الهاجر "le discours de celui qui guette, ou : qui abandonne" (ou encore : "de celui qui délire"). Ce vers est en quelque sorte une protestation de fidélité (ce qui n'est pas rare chez Ibn al-Fāriḍ).

35. Littéralement : « Si je t'obéissais, tu me ferais du mal par la brûlure du blâme à mon encontre. » On remarquera l'opposition entre نافعي , "qui fait du bien", et ضائري , "qui fait du mal".

36. On relèvera l'opposition de sens entre le verbe عَدَلَ (i), "ętre juste", et le verbe جَارَ (u), qui signifie exactement le contraire : "être injuste, opprimer". Le poète veut dire que les propos du blâmeur, pour détestables qu'ils soient, ont quand même une qualité : celle de lui parler du Bien-Aimé, et de provoquer finalement, de la part de celui qui aime, l'affirmation de la totalité de son don, sans retour et sans échange, outre que le blâme rend l'aimé proche, comme il le précise dans le vers suivant.

٧ . خَيْرُ الأُصَيْحَابِ الَّذي هُوَ آمِرِي   بِالغَيِّ فِيهِ وَعَنْ رَشَادي زَاجِرِي

٨ . لَوْ قِيلَ لِي مَاذَا تُحِبُّ وَمَا الَّذي   تَهْوَاهُ مِنْهُ لَقُلْتُ مَا هُوَ آمِرِي

٩ . وَلَقَدْ أَقُولُ لِلائِمِي فِي حُبِّه   لَمَّا رَآهُ بُعَيْدَ وَصْلِي هَاجِرِي

١٠ . عَنِّي إِلَيْكَ فَلِي حَشًى لَمْ يَثْنِهَا   هُجْرُ الحَدِيثِ وَلا حَدِيثُ الهَاجِرِ

١١ . لكِنْ وَجَدْتُكَ مِنْ طَرِيقٍ نَافِعِي   وَبِلَذْعِ عَذْلِي لَوْ أَطَعْتُكَ ضَائِرِي

١٢ . أَحْسَنْتَ لِي مِنْ حَيْثُ لا تَدْرِي وَإِنْ   كُنْتَ المُسِيءَ فَأَنْتَ أَعْدَلُ جَائِرِ

---

25. أُصَيْحَاب est une forme diminutive et affective de أَصْحَاب, pluriel de صاحِب .

26. الغَيّ , de غَوَى (i), signifie littéralement : "l'égarement", ici, l'égarement en lui, le Bien-Aimé.

27. Littéralement : « qui m'éloigne » (de زَجَرَ (u) : éloigner). On notera le parallélisme entre آمِرِي et زاجِرِي . Les deux termes se rapportent à l'ami, qui incite à rester éloigné.

28. Littéralement : « la voie droite », le chemin sur lequel on ne risque pas de s'égarer. Il y a ici aussi un parallélisme entre الغَي et الرَّشاد , l'égarement et la voie droite. Le poète sait que poursuivre sa relation avec l'aimé, c'est accepter l'aventure : c'est pourtant ce qu'il choisit délibérément.

29. Je rapporte ici le pronom ه de فيه au Bien-Aimé. Il s'agit en quelque sorte du أَسْمَر du vers 4, la lance, que j'ai traduit par « cet être élancé ».

30. Littéralement : « ce que j'aime, c'est qu'il soit celui qui m'ordonne. » Aucune précision n'est nécessaire sur les ordres qu'il donne : ce qui me plaît, c'est qu'il me donne des ordres, quel que soit le contenu de ces ordres.

31. Le verbe هَجَرَ (u) a un sens assez fort : "rompre avec quelqu'un, abandonner toute relation". بُعَيْد est un diminutif, comme le mot أُصَيْحَاب au vers 7.

32. بُعَيْد , qui est donc en quelque sorte un diminutif de بَعيد , indique le fait d'être un peu éloigné, mais pas trop. Le sens ici est qu'il n'était pas très éloigné de l'union.

4. Qu'il est aimable, cet être élancé [13], protégé [14] en ce lieu [15] par le glaive [16],
Et dont les regards [17] pénètrent à l'intime de mon cœur.

5. Toute union avec lui nous est interdite [18],
Seulement pouvons-nous imaginer son ombre passant nous visiter [19].

6. Vers ses lèvres brunes [20] je suis revenu, assoiffé [21], j'étais le plus altéré des voyageurs allant à l'aiguade [22],
L'onde pure me fut interdite [23], j'étais pourtant le plus désaltéré de ceux qui revenaient de l'abreuvoir [24].

---

22. On voit l'image de la troupe de voyageurs qui, après un long voyage, arrive près du lieu où est l'eau. La vue de l'eau avive encore leur soif, mais ils savent qu'ils vont en boire dans un instant et se désaltérer. La vue des lèvres brunes du Bien-Aimé avive le désir de celui qui l'aime, mais ce dernier pressent le refus. En quelque sorte, cela ne fait qu'aviver sa torture.

23. Būrīnī interprète الفُرَات comme désignant l'Euphrate, le fleuve bien connu. Mais cette interprétation me semble hasardeuse, car il est difficile de considérer qu'on peut rencontrer l'Euphrate quand on est dans les parages de Ḥāğir. Il me semble qu'il faut plutôt prendre le mot, soit dans un sens commun d'origine, à savoir, à partir du verbe فَرَتَ (u), "dépasser les autres, arriver le premier", ce qui donne : "être le premier à arriver à l'eau", soit dans le sens d'une eau pure et douce, comme le suggère aussi en quelque sorte Būrīnī quand il indique que c'est ce que symbolise ici l'Euphrate. On a donc deux traductions possibles : « prendre les devants (pour arriver à l'eau) m'a été interdit », ou : « l'eau pure et douce m'a été interdite. » Il me semble logique, eu égard au sens général du vers, d'adopter ce dernier sens.

24. On notera l'opposition entre وارد et صادر. Le premier mot désigne celui qui descend à l'abreuvoir, et le deuxième celui qui en revient. أَرْوَى صَادر signifie littéralement : "le revenant de l'abreuvoir le plus désaltéré", comme أَصْدَى وارد signifiait : "l'allant à l'abreuvoir le plus assoiffé". Le sens est que, bien qu'il n'ait pas été autorisé à boire, il est pourtant plus désaltéré que les autres : c'est-à-dire que la vue de l'eau lui a suffi, en d'autres termes, la seule vue des lèvres brunes de l'aimé le comble.

٤ . أَحْبِبْ بِأَسْمَرَ صِينَ فِيهِ بِأَبْيَضٍ أَجْفَانُهُ مِنِّي مَكَانَ سَرَائِرِي
٥ . وَمُمَنَّعٍ مَا إِنْ لَنَا مِنْ وَصْلِهِ إِلاَّ تَوَهُّمُ زُورِ طَيْفٍ زَائِرِ
٦ . لِلَمَاهُ عُدْتُ ظَمًا كَأَصْدَى وَارِدٍ مُنِعَ الفُرَاتَ وَكُنْتُ أَرْوَى صَادِرِ

---

13. أَسْمَر a le sens de "lance".

14. صِينَ est la forme passive de صَانَ (u), "protéger".

15. Le pronom ه de فيه se rapporte, soit à Ḥāğir, soit à الكَثِيب , "la dune".

16. أَبْيَض a ici le sens de "sabre, épée".

17. أَجْفان , pluriel de جَفْنٌ , peut avoir deux sens : ou bien les paupières, ou bien le fourreau du sabre. Les deux sens sont plausibles. Si on prend le second, on comprend que le ه de أَجْفانه se rapporte à أَبْيَض : les fourreaux du glaive. Le deuxième hémistiche pourrait alors se comprendre dans le sens où les fourreaux de l'épée sont le lieu de ses secrets. Mais dans ce cas, le pluriel pour جَفْن surprend, et je préfère l'autre interprétation : ses paupières. L'image est que ses regards me blessent comme le ferait le tranchant effilé d'un sabre, fouillant en quelque sorte jusqu'au tréfonds de mon être.

18. مُمَنَّع se rapporte au Bien-Aimé. Le ما qui suit est un ما de négation et doit être compris comme un renforcement de l'interdiction.

19. زور est à prendre dans le sens de زيارة : "visite". Littéralement : "le fait d'imaginer la visite d'un spectre visitant". Mais le mot زور peut aussi signifier le faux, ce qui est falsifié. On aurait alors : un faux fantôme.

Le sens de ce vers semble être comme une sorte d'étonnement : le désir naturel de ceux qui s'aiment est de s'unir. Comment se fait-il alors que dans le cas présent, ce soit justement l'union avec l'aimé qui nous soit interdite ? Comment se satisfaire de seulement en rêver ?

20. اللَّمَى indique les lèvres qui ont une teinte brune, ce qui est considéré par les Arabes comme un surcroît de beauté.

21. ظَمًا vient de ظَمِئَ , "avoir soif". Il s'agit certes de l'homme assoiffé, mais aussi brûlant d'un ardent désir.

LE POÈME

1. Préserve ton cœur, si tu passes par Ḥāǧir [1],
Là où sont les gazelles, car l'entour de leurs yeux [2] est comme le tranchant du glaive [3].

2. Quiconque [4] passe en ce lieu [5] y laisse [6] son cœur,
Même s'il en sort sain et sauf [7], son cœur reste en grand péril.

3. Sur la dune écartée [8] est une tribu [9], en ses abords [10]
Sont des lions que les yeux des génisses [11] ont foudroyés [12].

---

7. Le verbe نَجا (u) signifie "être sauvé, s'échapper, se tirer d'un danger". Quant aux deux derniers mots, ils viennent de la même racine خَطَرَ , et on notera le *ǧinās* entre les deux. Dans بالخاطر ، خاطر signifie le cœur, mais aussi, et spécialement chez les mystiques, l'esprit (le cœur étant de toute manière perçu comme le siège de la connaissance), et مُخاطِر est le participe de خاطَرَ : "celui qui est exposé au danger". Deux compréhensions sont possibles : celui qui passe à Ḥāǧir y laisse son cœur, son cœur y meurt, et même s'il réussit à en sortir, son cœur reste naturellement blessé (c'est-à-dire qu'il ne se guérira plus de l'œillade des gazelles). Ou bien : celui qui passe par Ḥāǧir y voit son cœur mourir, et quand il en sort, il n'a plus en quelque sorte que la peau sur les os. Le sens mystique du vers est que la rencontre avec le Bien-Aimé ne se fait pas sans le don de son cœur, et quand bien même l'amant se reprend-il, le danger reste grand, car l'aimé exerce une séduction irrésistible. Il s'agit naturellement du désir du dévoilement.

8. Elle est écartée, ou isolée (الفرد) parce qu'elle est au plein milieu du désert. Selon Nābulusī, la dune représente la station muḥammadienne.

9. Būrīnī interprète le mot حَيّ comme désignant une tribu, plus exactement une fraction (بطن) de tribu. Cf. la note 4, p. 31.

10. Le ه de دونه se rapporte à حَيّ : littéralement : "avant d'y parvenir".

11. جآذر est le pluriel de جُوذر , et indique le petit d'une vache sauvage, ce qui en fait d'ailleurs un mot difficile à traduire.

12. صَرْعَى (de la racine صَرَعَ (a), "jeter à terre") est le pluriel de صَرِيعٌ : "jeté à terre, abattu". Būrīnī précise qu'il s'agit de quelqu'un tombé sans connaissance. C'est dire le caractère ravageur des œillades des bien-aimés.

القصيدة

١ . إِحْفَظْ فُؤَادَكَ إِنْ مَرَرْتَ بِحاجِرِ فَظِبَاؤُهُ مِنْها الظُّبَا بِمَحَاجِرِ

٢ . فَالقَلْبُ فِيهِ وَاجِبٌ مِنْ جَائِزٍ إِنْ يَنْجُ كَانَ مُخَاطِرًا بِالخَاطِرِ

٣ . وَعَلَى الكَثِيبِ الفَرْدِ حَيٌّ دُونَهُ الـ آسَادُ صَرْعَى مِنْ عُيُونِ جَآذِرِ

1. On peut interpréter حاجر comme un nom commun ou comme un nom propre. Comme un nom commun, le mot indique un plateau assez caillouteux ou une plaine. On aurait alors le sens : « ... si tu passes par la plaine "caillouteuse" (ou aride) où sont les gazelles. » Mais il est rare que les gazelles se trouvent dans des endroits de ce genre, et je crois donc le second sens préférable. C'est d'ailleurs celui qu'adopte Būrīnī : il s'agit d'un nom de lieu, et c'est une étape connue sur le chemin de La Mekke.

2. On notera le *ğinās* entre بحاجر , qu'on a interprété comme un nom de lieu, et بمَحَاجر , qui est le pluriel de مَحْجَر et indique ce qui entoure, le pourtour, la circonférence. Appliqué à l'œil, il s'agit de l'orbite (ou parfois, la partie de l'œil que l'on peut apercevoir par la fente du voile quand il s'agit d'une femme). L'image ici est que l'orbite des yeux des gazelles de Ḥāğir est tranchante comme un glaive, et c'est ce qui donne à cet endroit son aspect périlleux, car le cœur risque de s'y laisser prendre : un coup d'œil d'une des gazelles, et c'est l'estocade.

3. On relèvera le *ğinās* entre ظباؤهُ où ظباء est le pluriel de ظَبْيٌ et signifie "les gazelles", et الظُّبا avec *ḍamma* sur le ظ , qui est le pluriel de ظُبَة , "épée", plus exactement le bord de l'épée, c'est-à-dire son tranchant.

4. جائزٌ , qui vient de جازَ (u) signifie ici "marcher, passer", dans le sens donc de celui qui passe, le passant. Le sens littéral du vers est : "le cœur de celui qui y passe y reste, y tombe".

On notera le jeu de mots entre واجب et جائز , dont le sens le plus habituel est "obligatoire" et "permis, licite".

5. Littéralement : « quiconque y passe. » Le ه de فيه se rapporte à Ḥāğir.

6. واجب est à prendre au sens de "chute", le fait de tomber, voire de mourir. C'est ce que précise Būrīnī en indiquant la référence de Q., XXII, 36 (où il s'agit d'ailleurs d'un hapax) : « . . . فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا . . . » : « ... et quand ils gisent sur leurs flancs (littéralement : quand leurs flancs sont tombés), mangez-en... » (il s'agit des animaux qu'on s'apprête à immoler).

PRÉSERVE TON CŒUR, SI TU PASSES PAR ḤĀĞIR

Dans ce court poème de 21 vers, ʻUmar b. al-Fāriḍ s'adresse, tantôt au pèlerin cheminant vers La Mekke et qui passe par les dunes de Ḥāğir, tantôt, dans les cinq derniers vers, au Bien-Aimé lui-même. Il se remémore en effet sa rencontre avec l'aimé en ce lieu, au cours de son propre pèlerinage. Il se souvient de la beauté de ses lèvres brunes, et de l'ardente passion qu'il lui inspirait. Il se rappelle que la vue même de l'être aimé suffisait à étancher sa soif, quand bien même il ne s'agissait que de sa représentation imaginée. Et à celui qui lui reproche sa soumission, il est redevable de lui rappeler celui qu'il aime. Il garde au moins au cœur la douce nostalgie de sa présence, et c'est la seule réalité qui puisse le rendre heureux.

On remarquera dans ce texte certains paradoxes, comme les remerciements adressés au blâmeur, et cela avec insistance, et certaines images inattendues, au demeurant classiques chez les mystiques, comme l'oreille se faisant l'organe de la vision.

Le mètre est le *kāmil*.

43. Bienvenue à ce dont je ne méritais pas le rang [71],
À la parole [72] de celui qui annonce la bonne nouvelle de la consolation [73] après la détresse :

44. Une bonne nouvelle t'est annoncée : ôte donc ton vêtement [74],
On a parlé de toi, oubliant tes travers [75].

---

74. Būrīnī explique que ceci ferait allusion à un événement relaté dans la préface du *dīwān* par le petit-fils d'Ibn al-Fāriḍ, et concernant Suhrawardī lors de son dernier pèlerinage à La Mekke en 628h. Le vers est la phrase qu'Ibn al-Fāriḍ aurait prononcée à cette occasion.

Naturellement, même si le sens premier est d'ôter ses vêtements, il s'agit en fait de se défaire de toute imperfection dans l'attente de la royale visite.

75. Littéralement : « on a parlé de toi, malgré ce qu'il y a en toi d'imparfait. »

٤٣ . أَهْلاً بِمَا لَمْ أَكُنْ أَهْلاً لِمَوْقِعِهِ قَوْلُ المُبَشِّرِ بَعْدَ اليَأْسِ بِالفَرَجِ

٤٤ . لَكَ البِشَارَةُ فَاخْلَعْ مَا عَلَيْكَ فَقَدْ ذُكِرْتَ ثَمَّ عَلَى مَا فِيكَ مِنْ عِوَجِ

---

71. On notera le *ǧinās* entre le premier أَهْلاً , dans le sens très commun de "bienvenue", et le second, pris comme un adjectif, ici attribut de أَكُنْ : "être digne de, mériter". La venue dont il s'agit ici, c'est l'avènement du Bien-Aimé, ou sa présence, c'est-à-dire le dévoilement dans le cœur du fidèle de la réalité divine.

72. Le mot قَوْل se rapporte à بما . Le deuxième hémistiche est en quelque sorte l'explicitation du premier.

73. On notera que le mot فَرَج vient d'être employé au vers 41, après l'avoir déjà été au vers 34. Cette répétition dans le même poème est rare chez Ibn al-Fāriḍ : faut-il y voir une volonté d'insistance, et que ce poème va se terminer malgré tout sur une note optimiste ? On sait de toute façon qu'il est admis en poésie qu'on puisse répéter un mot après sept vers, mais ici, il n'y en a que deux.

37. Qu'elle savoure sa marche, la caravane qui chemine au plus fort de la nuit [63], si tu es avec elle,
Car avec toi, elle a l'éclat du matin [64].

38. Qu'elle-même se conduise selon son bon plaisir,
Car c'est de l'astre resplendissant [65] qu'ils sont les compagnons, nulle faute pour eux n'est à craindre.

39. Au nom de mon insoumission à celui qui me reprochait [mon amour] pour toi,
Et au nom de mes flancs incandescents de s'être soumis [66] à la passion,

40. Aie pitié d'un cœur [67] qui a fondu au feu de son ardent désir de toi,
Aie pitié d'un œil dont les larmes [coulent] en flots de sang.

41. Aie compassion de l'insuccès de mes espoirs, et de ma propension
À m'abuser par la promesse de quelque apaisement [68].

42. Aie pitié de mes humbles désirs, qui doutent et s'interrogent [69].
De grâce, dilate mon cœur, qu'il soit exempt de toute gêne [70].

---

66. On notera l'opposition entre عِصْيَانِي et طَاعَةً .

67. Littéralement : « d'un foie. »

68. Littéralement : « aie compassion ... du fait que je reviens toujours au faux espoir d'espérer quelque apaisement. » Sa torture est d'autant plus forte qu'il passe continuellement de la joie à l'abattement : tantôt il espère, tantôt ses espoirs s'effondrent.

69. Littéralement : « sois compatissant pour l'humilité de mes désirs qui s'expriment par "est-ce que ?" ou "peut-être". » Būrīnī s'interroge sur le sens de ce vers et propose plusieurs interprétations possibles de هَلْ et عَسَى , soit qu'il les rapporte à اعْطِفْ , soit qu'il les rapporte à l'auteur. On peut aussi comprendre en effet : اعْطِفْ عَلَى أَطْمَاعِي بِهَلْ وَعَسَى : « aie compassion de mes désirs en utilisant "est-ce que ?" et "peut-être". » C'est-à-dire que l'expression reviendrait à tempérer la compassion.

70. Littéralement : « aie pitié de moi en dilatant ma poitrine (pour la sauver) de l'étroitesse. » L'expression est coranique : c'est une demande d'apaisement, pour soulager le cœur de ses peines. Cf. Q., VI, 125 : «فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» : « Celui que Dieu veut diriger, il ouvre son cœur à la soumission, et celui qu'il veut égarer, il resserre et oppresse son cœur... » Dans un autre contexte, le mot حَرَج peut avoir le sens de péché, crime.

٣٧ . لِيَهْنَ رَكْبٌ سَرَوْا لَيْلاً وَأَنْتَ بِهِمْ   بِسَيْرِهِمْ فِي صَبَاحٍ مِنْكَ مُنْبَلِجِ

٣٨ . فَلْيَصْنَعِ الرَّكْبُ مَا شَاؤُوا بِأَنْفُسِهِمْ   هُمْ أَهْلُ بَدْرٍ فَلا يَخْشَوْنَ مِنْ حَرَجِ

٣٩ . بِحَقِّ عِصْيَانِيَ اللاَّحِي عَلَيْكَ وَمَا   بِأَضْلُعِي طَاعَةً لِلْوَجْدِ مِنْ وَهَجِ

٤٠ . أُنْظُرْ إِلَى كَبِدٍ ذَابَتْ عَلَيْكَ جَوًى   وَمُقْلَةٍ مِنْ نَجِيعِ الدَّمْعِ فِي لُجَجِ

٤١ . وَارْحَمْ تَعَثُّرَ آمَالِي وَمُرْتَجَعِي   إِلَى خِدَاعِ تَمَنِّي الوَعْدِ بِالفَرَجِ

٤٢ . وَاعْطِفْ عَلَى ذُلِّ أَطْمَاعِي بِهَلْ وَعَسَى   وَامْنُنْ عَلَيَّ بِشَرْحِ الصَّدْرِ مِنْ حَرَجِ

---

63. Le premier mot, لِيَهْنَ , veint du verbe هَنَأَ , "effectuer quelque chose facilement, et s'en réjouir". La fin du verbe est élidée à cause de la forme grammaticale. رَكْبٌ est à prendre comme un collectif, c'est-à-dire une troupe de cavaliers montés sur des chevaux ou des chameaux, ce qui explique le pluriel du verbe qui suit, سَرَى . Ce verbe veut déjà dire "marcher pendant la nuit", et le mot لَيْلاً qui suit a donc valeur d'insistance. Būrīnī fait référence au premier verset de la sourate XVII : « سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إِلَى المَسْجِدِ الأَقْصَى . . . » : « Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur de la mosquée sacrée à la mosquée très éloignée... » Le terme coranique use du même pléonasme, puisque أَسْرَى aurait suffi pour préciser que le voyage eut lieu de nuit. Ce verset concerne l'ascension nocturne du prophète qui commença par un voyage de La Mekke à Jérusalem, puis se poursuivit au ciel. Ce voyage a toujours été considéré comme l'archétype de l'expérience mystique.

On relèvera l'opposition entre لَيْل et صَبَاح .

64. Le ب de بِسَيْرِهِمْ est à prendre au sens de فِي . Le sens est que, bien que la marche ait lieu de nuit, c'est comme s'ils étaient au matin, car du fait de la présence avec eux de l'Aimé, les caravaniers sont illuminés de clarté, précisément de sa clarté.

65. Littéralement : « ce sont les compagnons de la pleine lune. » L'image désigne ici l'être le plus beau qui soit, c'est-à-dire le Bien-Aimé, mais il peut aussi y avoir un jeu de mots entre بدر , la pleine lune, et le nom propre بدر , c'est-à-dire l'armée de ceux qui combattirent avec le prophète à Badr, où eut lieu la première bataille contre les Mekkois, si on choisit cette interprétation. On sait que le Prophète promit le salut éternel à ceux qui étaient tombés à Badr, et c'est en se référant à cela que le poète ici parlerait de l'immunité de la cohorte des amoureux. L'amour qu'ils portent au Bien-Aimé a sur eux le même effet que sur les combattants de Badr : ils sont pardonnés à jamais.

31. [Ils le voient] dans les prairies où vont les gazelles, entre les bosquets [53],
Dans la fraîcheur de la vesprée [54] et la première lueur de l'aube [55].

32. [Ils le voient] dans les lieux où, des nuées, tombe l'ondée [56]
Sur un tapis floral, tout de fleurs tissé [57].

33. [Ils le voient] là où se coulent les traînes de la brise [58],
À cet instant d'avant l'aube où elle me livre son plus subtil parfum [59].

34. [Ils le voient] sur mes lèvres posées sur le bord de la coupe,
Goûtant au nectar [60] du vin, dans l'éden de toute quiétude.

35. Quand il est avec moi, oncques n'ai connu d'être loin de mes parages,
Et où que nous soyons, mon esprit ne connaît point de tourment.

36. Là où est présent celui que j'aime [61], toute demeure est ma demeure,
Pour peu qu'il paraisse, je fais mienne sa halte dans les fonds désolés [62].

---

pluriel de ذَيْل , qui signifie "queue", pouvant s'appliquer à des animaux, à une robe, ou à toute sorte de chose qui traîne sur le sol en laissant une trace. L'image ici est celle du vent qui, en passant sur le sol, y laisse une trace, soit que le sol soit sablonneux ou poussiéreux, et le vent le modèle en quelque sorte, y traçant comme des coulées, soit que le sol soit recouvert de végétation, et celle-ci ondule alors au gré du vent.

59. الأَرَج : "parfum, odeur agréable". L'emploi de إِلَيَّ ici surprend un peu, l'auteur se mettant ainsi en scène dans un passage purement descriptif, et d'ailleurs très poétique.

60. Littéralement : "salive".

61. حِبِّي dans le sens de مَحْبوب : "aimé".

62. D'après Būrīnī, مُنْعَرَج indique le lieu où les aimés font halte, et الجَرْعاء est un endroit sablonneux dépourvu de végétation, comme le lit asséché d'un oued par exemple. Le mot évoque ici une halte des pèlerins en route vers La Mekke, et c'est évidemment une étape de l'ascension mystique. L'aridité du lieu suggère l'absence de l'aimé, mais pour peu que celui-ci paraisse, c'est-à-dire qu'il se manifeste à l'orant, la halte dans un lieu aride devient un endroit de délices. Le terme se trouve dans le poème « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », vers 5, p. 137.

٣١ . وَفِي مَسَارِحِ غِزْلانِ الخَمَائِلِ فِي بَرْدِ الأَصَائِلِ وَالإِصْبَاحِ فِي البَلَجِ
٣٢ . وَفِي مَسَاقِطِ أَنْدَاءِ الغَمَامِ عَلَى بِسَاطِ نَوْرٍ مِنَ الأَزْهَارِ مُنْتَسِجِ
٣٣ . وَفِي مَسَاحِبِ أَذْيَالِ النَّسِيمِ إِذَا أَهْدَى إِلَيَّ سُحَيْرًا أَطْيَبَ الأَرَجِ
٣٤ . وَفِي الْتِثَامِيَ ثَغْرَ الكَأْسِ مُرْتَشِفًا رِيقَ المُدَامَةِ فِي مُسْتَنْزَهٍ فَرِجِ
٣٥ . لَمْ أَدْرِ مَا غُرْبَةُ الأَوْطَانِ وَهْوَ مَعِي وَخَاطِرِي أَيْنَ كُنَّا غَيْرُ مُنْزَعِجِ
٣٦ . فَالدَّارُ دَارِي وَحِبِّي حَاضِرٌ وَمَتَى بَدَا فَمُنْعَرَجُ الجَرْعَاءِ مُنْعَرَجِي

---

53. مَسارِحُ , pluriel de مَسْرَحٌ , indique un pâturage où les troupeaux peuvent paître librement. الخَمائِل , pluriel de خَميلة , peut avoir plusieurs sens. Il semble qu'ici le mot soit à prendre au sens d'un endroit bas et encaissé abondamment pourvu en arbres.

54. أصائل est le pluriel de أصيل et désigne le moment entre le *'aṣr* et le *mağrib*, c'est-à-dire la fin de l'après-midi, ou le début de la soirée, ce moment où la chaleur tombe, où la lumière décline, et qui est perçu comme très agréable.

55. الإِصْباح indique la lumière du jour, mais aussi bien à son début qu'à sa fin, ce qui fait que le mot ici pourrait se traduire par l'aurore, ou le crépuscule. Toutefois, l'ambiguïté est levée par le mot qui suit, البَلَج , qui indique la première lueur de l'aurore. On a déjà trouvé ces termes dans le vers 16 : صُبْحٌ مِنَ البَلَجِ . . .

56. أَنْدَاء est le pluriel de نَدَى et indique la pluie, ou la rosée. Le terme مَسْقَط , qui indique un endroit où tombe quelque chose, fait plutôt pencher dans le sens de pluie, car la rosée ne tombe pas. Le mot qui suit confirme ce sens : غمام , pluriel de غمامة , qui signifie "nuage". L'image pourrait être le lieu où tombe une pluie fine, comme un nuage, mais, grammaticalement, il s'agit de la pluie qui tombe des nuages.

57. نَوْر , dont le nom d'unité est نَوْرة , désigne des fleurs, et particulièrement des fleurs blanches.

58. مَسَاحِبُ est le pluriel de مَسْحَبٌ et indique un endroit qui garde les traces de quelque chose qui a été traîné par terre. Ceci s'accorde avec le mot qui suit, أَذْيَالٌ ,

26. Dieu en soit béni, que de douceur à ses grâces [47] !
Combien de cœurs étaient morts, qui par lui ont revécu [48] !

27. Mon ouïe aime celui qui exagère à me blâmer, car il mentionne son nom,
Quand bien même mon oreille reste sourde à ce blâme [49].

28. J'ai compassion de l'éclair qui de sa bouche prend son essor,
Il se sent indigne devant la beauté de ses dents [50].

29. Mon être tout entier [51] le voit quand il me quitte
Tel qu'il paraît, subtil, charmant, gracieux,

30. Dans les accents du luth et de la douce flûte
Ensemble accordés, belles chansons et mélodieux poèmes [52].

---

rare dans le contexte sémitique. Cf. le Cantique des cantiques, IV, 2 : « Tes dents, un troupeau de brebis tondues qui remontent du bain, chacune a sa jumelle, et nulle n'en est privée. » La beauté vient de la blancheur et de la régularité des dents, bien plantées dans la gencive, chacune séparée de sa voisine par un espace fin et régulier. الفَلَج peut aussi désigner la séparation entre les deux dents supérieures de devant.

51. Le pronom ne se rapporte pas à l'éclair du vers précédent, mais au Bien-Aimé, au faon, comme le précise Būrīnī. Le sens est que, quand le Bien-Aimé s'éloigne de moi, tous mes sens sont comme des yeux qui le voient. Le mot جارِحة indique les facultés sensitives : yeux, oreilles, cœur...

52. Le vers 29 et les cinq vers qui suivent sont liés, chacun se lisant dans la suite de l'autre. Būrīnī fait remarquer leur belle ordonnance et leur caractère original, les images sur lesquelles ils sont bâtis étant sans autre exemple dans la littérature arabe. Les commentateurs font ressortir du vers 30 l'unicité absolue de l'être divin, répandu dans toute la création, ce qui fait que Dieu se lit dans la beauté des choses. Il y a là bien entendu une porte ouverte à l'accusation de panthéisme dont ont parfois été accusés les mystiques, et Ibn al-Fāriḍ en particulier.

Le هَزَج est aussi le nom d'un mètre en poésie. C'est également une des allures du chameau. Le sens commun est : "fredonner".

٢٦ . تَبَارَكَ اللَّهُ مَا أَحْلَى شَمَائِلَهُ   فَكَمْ أَماتَتْ وَأَحْيَتْ فِيهِ مِنْ مُهَجِ

٢٧ . يَهْوَى لِذِكْرِ اسْمِهِ مَنْ لَجَّ فِي عَذَلِي   سَمْعِي وَإِنْ كانَ عَذْلِي فِيهِ لَمْ يَلِجِ

٢٨ . وَأَرْحَمُ البَرْقَ فِي مَسْرَاهُ مُنْتَسِبًا   لِثَغْرِهِ وَهْوَ مُسْتَحْيٍ مِنَ الفَلَجِ

٢٩ . تَرَاهُ إِنْ غَابَ عَنِّي كُلُّ جَارِحَةٍ   فِي كُلِّ مَعْنًى لَطِيفٍ رَائِقٍ بَهِجِ

٣٠ . فِي نَغْمَةِ العُودِ وَالنَايِ الرَّخِيمِ إِذَا   تَأَلَّفَا بَيْنَ أَلْحَانٍ مِنَ الهَزَجِ

47. Les grâces, ou les qualités du Bien-Aimé, c'est-à-dire du faon. En fait, ceci revient à Dieu.

48. Ce sont les qualités, شَمَائِل , qui sont le sujet de أَمَاتَتْ et أَحْيَتْ (on notera l'opposition entre les deux termes) : ce sont les attributs divins qui font vivre et qui font mourir. Toutefois, le pronom ه de فيه se rapporte au faon. Littéralement : ses qualités font mourir ou font revivre par, ou dans, son amour.

Il y a ici une allusion au verset coranique : Q., LIII, 44 : « وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا » : l'amour du faon a la même force que l'amour divin : il est capable de faire vivre et de faire mourir.

Il faut comprendre que la contemplation des attributs divins fait perdre le sens, fait perdre la vie, mais introduit à la vie véritable, celle où le mystique, privé de ses sens, est ravi en Dieu.

49. Littéralement : « même si mon blâme n'entre pas en elle » (c'est-à-dire dans l'oreille). On relèvera le *ǧinās* entre لَجَّ et لَمْ يَلِج . Le premier vient de لَجَّ ، يَلِجُّ , "persister, s'entêter à ". Būrīnī donne le sens d'exagérer (بالغ), que nous suivrons ici. Le second vient de وَلَجَ ، يَلِجُ , dans le sens de "entrer, pénétrer".

50. L'image du premier hémistiche est classique dans la poésie amoureuse : quand le Bien-Aimé sourit, cela produit un éclat qui ressemble à celui de l'éclair. الفَلَج désigne l'écartement ou l'espacement des dents, et ceci est perçu comme un signe de beauté. L'image est évidemment difficile à rendre en français, sinon impossible. Elle n'est pas

19. Si pour partir il se met en marche, alors, ô mon âme, mets-toi en route.
Si, pour te rendre visite, il se rapproche [37], alors, ô irisation de mes yeux, réjouis-toi.

20. Dis à celui-là qui à cause de lui me blâme, m'accablant de reproches :
Laisse-moi à mon affaire, cesse tes ignobles conseils !

21. Car le blâme est bassesse, et nul jamais n'en fut loué.
As-tu parfois vu un amant raillé à cause de sa passion d'amour [38] ?

22. Ô toi dont le cœur est en repos, ne tourne pas ton regard vers celui que mon cœur aime [39],
Préserve ton cœur, fuis la séduction de son iris ténébreux [40].

23. Ô ami, dans ma bienveillance et ma compassion,
Je t'ai prodigué mes conseils : ne passe point par ce campement [41] !

24. Car c'est là que j'ai abandonné toute pudeur, qu'à cause de lui
Ne sont plus agréés mes actes méritoires ni acceptés mes pèlerinages [42].

25. De l'amour que je lui porte, le visage de celui que j'aime ardemment s'est trouvé honoré [43],
Par mes arguments [44], le visage [45] du blâme a été mortifié [46].

---

42. On notera l'effet répétitif de قَبولَ et مَقْبولَ . Littéralement : « C'est en lui (le campement) que j'ai perdu mon honneur, et j'y ai perdu l'agrément (par Dieu) de mes actions méritoires et l'acceptation de mes pèlerinages. »

خَلَعَ العِذار : c'est un thème fréquent dans la poésie amoureuse, qui désigne celui qui a rejeté toute pudeur. العِذار est aussi le duvet qui couvre les joues. Celui qui rase sa barbe, ou son "duvet", c'est celui qui ne veut plus être un homme respectable.

43. Littéralement : « a été blanchi. »

44. Littéralement : par les preuves qu'il a données de l'amour qu'il porte au Bien-Aimé.

45. Būrīnī propose aussi de comprendre وَجْهُ dans le sens de "voie".

46. Littéralement : "a été noirci". On remarquera l'opposition entre ابْيَضّ , "blanchir", et اسْوَدّ , "noircir", comme aussi entre غَرامي , "mon amour, ma passion", et مَلامي , "mon blâme".

١٩ . فَإِنْ نَأَى سَائِرًا يَا مُهْجَتِي ارْتَحِلِي وَإِنْ دَنَا زَائِرًا يَا مُقْلَتِي ابْتَهِجِي

٢٠ . قُلْ لِلَّذِي لامَنِي فِيهِ وَعَنَّفَنِي دَعْنِي وَشَأْنِي وَعُدْ عَنْ نُصْحِكَ السَّمِجِ

٢١ . فَاللَّوْمُ لُؤْمٌ وَلَمْ يُمْدَحْ بِهِ أَحَدٌ وَهَلْ رَأَيْتَ مُحِبًّا بِالغَرَامِ هُجِي

٢٢ . يَا سَاكِنَ القَلْبِ لا تَنْظُرْ إِلَى سَكَنِي وَارْبَحْ فُؤَادَكَ وَاحْذَرْ فِتْنَةَ الدَّعَجِ

٢٣ . يَا صَاحِبِي وَأَنَا البَرُّ الرَّؤُوفُ وَقَدْ بَذَلْتُ نُصْحِي بِذَاكَ الحَيِّ لا تَعُجِ

٢٤ . فِيهِ خَلَعْتُ عِذَارِي وَاطَّرَحْتُ بِهِ قَبُولَ نُسْكِي وَالمَقْبُولَ مِنْ حِجَجِي

٢٥ . وَابْيَضَّ وَجْهُ غَرَامِي فِي مَحَبَّتِهِ وَاسْوَدَّ وَجْهُ مَلامِي فِيهِ بِالحُجَجِ

---

37. On notera l'opposition entre نَأَى , "s'éloigner", et دَنَا , "se rapprocher", comme entre سَائِرًا , "partant", et زَائِرًا , "visitant". Le sens est évidemment que l'éloignement du Bien-Aimé est synonyme de mort, alors que son rapprochement redonne la vie.

En fait, ces deux hémistiches sont totalement antithétiques : ارْتَحَل indique l'éloignement, c'est-à-dire la tristesse de l'esseulement, et ابْتَهَج indique la joie. Būrīnī pense de plus que المُهْجة est du ressort du باطن alors que المُقْلة relève du ظاهر .

38. On relèvera le *ǧinās* entre اللَّوْم , "le blâme", et لُؤْمٌ , "bassesse, vilénie", et l'opposition entre المَدْح , "le fait de louer", et الهِجاء , "la satire, la raillerie". Ce sont aussi deux catégories littéraires de la poésie arabe.

39. On notera le *ǧinās* entre ساكن , qui exprime le repos, la quiétude, la tranquillité, et سَكَنِي , de la même racine et dont le sens de base est le lieu du repos, de la tranquillité, c'est-à-dire habituellement la demeure. Mais le sens s'étend à tous ceux qui habitent la maison et contribuent ainsi au repos et au bonheur. On peut ainsi comprendre سَكَنِي au sens de "mon ami intime, celui qui habite dans mon cœur".

40. Dans le mot دَعَج , il y a l'idée de noirceur appliquée à l'œil comme symbole d'une beauté extrême. Autrement dit, l'aimé a de grands yeux noirs irrésistibles, qui ne peuvent que provoquer l'amour. Et comme, selon l'expérience d'Ibn al-Fāriḍ, l'amour ne peut que provoquer le trouble et la souffrance, si tu veux rester en paix, garde-toi bien de regarder les yeux de celui que j'aime, car il t'arriverait ce qui m'est arrivé : tu n'en sortirais pas intact, et c'en serait fini de ta tranquillité.

41. Ce vers renforce le précédent. L'auteur continue à conseiller à son interlocuteur de ne pas suivre son exemple, de se garder de l'amour. Naturellement, il n'en croit pas un mot, ce n'est là que coquetterie ou façon de parler.

15. Lorsque celui qui est voilé [28] marche dans une ténèbre aussi sombre que sa toison,
L'intense clarté de son visage [29] le dispense de toute lampe [30].

16. Me suis-je perdu dans la nuit de sa crinière [31],
Que l'aurore de sa clarté [32] dirige mes yeux dans la bonne direction.

17. Lorsqu'il respire, le musc avoue [33]
À ceux qui connaissent son parfum, que c'est de son souffle que vient son effluve suave.

18. Des années en son entour [34] sont comme le jour fugace,
Un jour en son détour [35], des ans interminables [36].

---

33. Littéralement : « le musc dit, reconnaissant à ceux qui... » Būrīnī expose le sens suivant : lorsque le bien-aimé respire, son haleine sort de sa bouche. Alors, le musc dit à ceux qui connaissent le parfum du musc que le faon exhale un parfum, qui lui vient de son souffle, plus suave que le sien propre (celui du musc, ceci dans le cas où on considère que le ه de نَشْرِه se rapporte au faon). On voit que le sens ne change guère. Je fais en sorte que ma traduction laisse ouverte les deux hypothèses.

On notera le *ǧinās* entre مُعْتَرِف et عَارِفِي , et le parallélisme entre الطِّيب et النَّشْر .

34. Littéralement : « dans sa proximité. » Le pronom se rapporte au faon.

35. Littéralement : « un jour où il s'écarte de toi. » On notera l'opposition entre إِقْبالِه et إِعْراضِه , comme entre أَعْوَام et يَوْم .

36. حِجَج , pluriel de حُجَّة , est à prendre au sens de "année". De quelles années s'agit-il ? Pour Nābulusī, les années qui passent comme un jour sont celles où la connaissance est délivrée des voiles qui obscurcissent sa vision, et les jours qui sont longs comme des années sont ceux où les voiles empêchent la vision. On sait par ailleurs que l'expérience mystique, et a fortiori l'extinction ou l'extase, est toujours décrite comme se situant hors de l'écoulement du temps.

Ce vers rappelle le texte biblique : « Un jour en tes parvis vaut mieux que mille... » (Ps. LXXXIV, 11), ou encore : « Mille ans sont à tes yeux comme le jour quand il n'est plus, comme une veille de la nuit. » (Ps. XC, 4)

١٥ . مُحَجَّبٍ لَوْ سَرَى فِي مِثْلِ طُرَّتِهِ أَغْنَتْهُ غُرَّتُهُ الغَرَّا عَنِ السُّرُجِ

١٦ . وَإِنْ ضَلَلْتُ بِلَيْلٍ مِنْ ذَوَائِبِهِ أَهْدَى لِعَيْنِي الهُدَى صُبْحٌ مِنَ البَلَجِ

١٧ . وَإِنْ تَنَفَّسَ قَالَ المِسْكُ مُعْتَرِفاً لِعَارِفِي طِيبِهِ مِنْ نَشْرِهِ أَرَجِي

١٨ . أَعْوَامُ إِقْبَالِهِ كَالْيَوْمِ مِنْ قِصَرٍ وَيَوْمُ إِعْرَاضِهِ فِي الطُّولِ كَالْحِجَجِ

---

28. Le qualificatif مُحَجَّب se rapporte probablement au faon. C'est ce que précise Būrīnī, interprétant l'image comme celle d'une nuit obscure, aussi obscure que la toison du faon.

29. Būrīnī relève l'opposition entre طُرَّته et غُرَّتُهُ , le premier suggérant la noirceur de la nuit, le second évoquant la clarté du jour. الغُرَّة signifie la blancheur du front, et le mot suivant, qu'il faudrait lire الغَرَّاء , indique l'éclatante blancheur. Littéralement : "la tâche blanche (que le faon a sur le front) éclatante".

30. سُرُج , pluriel de سراج , "lampe", est aussi l'un des noms du soleil.

31. ذوائب est le pluriel de ذُؤَابة , qui indique un toupet de cheveux chez l'homme ou une crinière chez l'animal. Il s'agit ici de la crinière du faon.

32. L'expression est ici renversée par rapport à la façon habituelle de dire. En effet, بَلَجٌ ou بَلْجَةٌ signifie la clarté, plus spécifiquement, la clarté qui, à la fin de la nuit, indique l'imminence de l'aube. صُبْحٌ , que nous comprenons comme "matin", désigne en fait la lueur du jour. On peut dire : بَلْجُ الصُّبْح dans le sens de "la clarté de l'aurore", ou "la première lueur du matin". Mais on peut aussi renverser la proposition pour insister sur la brillance de la lumière, et c'est le cas ici.

Būrīnī interprète بَلَج comme se rapportant au faon : il s'agit de la clarté de son front, en quelque sorte de la lumière éclatante qui irradie de son visage. On notera d'ailleurs que le mot بَلَج peut aussi indiquer l'espace du front compris entre les deux sourcils, et on pourrait également comprendre le mot en ce sens ici. Cela complèterait en quelque sorte la description du faon. C'est la raison pour laquelle je traduis "sa clarté", car le mot est manifestement un attribut du faon. Il faut naturellement comprendre, comme le fait Nābulusī, que ce vers évoque l'apparition dans le cœur (ici عين) du croyant, malgré les ténèbres dont son âme est encombrée, de la lumière du dévoilement divin.

10. Comment parler de passion pour des yeux d'où nulle larme ne coule [20],
Comment parler d'amour ardent quand ne s'agitent pas les flèches du désir [21] ?

11. Tourmente-moi à ta guise, mais de grâce, ne te fais pas lointain [22],
Je suis pour toi l'amant le plus fidèle, en tout ce qui te plaît, je mets ma joie.

12. De l'ultime souffle de vie [23] que tu m'as laissé, prends ce qui reste,
À quoi bon l'amour [24], s'il ne terrasse les cœurs ?

13. Comment mon esprit ne s'anéantirait-il [25] pas dans la passion pour un faon
Intimement mêlé aux âmes, et dont l'aloi est douceur ?

14. Elle est sublime, la vie que mène celui qui meurt de son ardent désir pour lui [26],
Parmi ceux qui s'adonnent à l'amour [27], il est au plus haut degré.

---

jugés et acquittés. Toutefois, ce commentaire de Nābulusī, intéressant en soi, me paraît ici assez hors de propos.

25. Il s'agit de l'extinction du mystique en Dieu. Le faon symbolise la perfection de la beauté divine dans son dévoilement. Nābulusī fait remarquer que de même que le faon vit dans le désert, éloigné de tout lieu habité, de même le mystique ne peut espérer l'union avec l'aimé que s'il se tient éloigné de toute turpitude et de tout ce qui a trait aux choses corporelles. C'est ce qui est rappelé ici par l'emploi du terme أَرْوَاح : les esprits. Il ne s'agit ici d'aucune sorte d'union sensible, encore moins charnelle. Cependant, il y a une autre compréhension du vers, signalée par Būrīnī : « qui peut aider mon esprit à s'anéantir dans la passion pour un faon ? » (le suicide étant interdit par l'Islam).

26. Littéralement : « celui qui meurt à cause de son amour pour lui (c'est-à-dire pour le faon), il vit élevé. » En d'autres termes, la mort pour ou par l'amour du faon est pour lui la vie la plus élevée qui soit.

27. Littéralement : « les gens de l'amour » : c'est une façon courante utilisée par les mystiques pour se désigner eux-mêmes. Il y a de plus ici l'idée de progrès spirituel, de montée incessante. Ibn al-ʿArabī appelle cela التّرقّي . Il dit même qu'il existe après la mort : le progrès spirituel ne s'arrête pas à la mort.

١٠ . لا كَانَ وَجْدٌ بِهِ الآمَاقُ جَامِدَةٌ   وَلا غَرَامٌ بِهِ الأَشْوَاقُ لَمْ تَهِجِ

١١ . عَذِّبْ بِمَا شِئْتَ غَيْرَ البُعْدِ عَنْكَ تَجِدْ   أَوْفَى مُحِبٍّ بِمَا يُرْضِيكَ مُبْتَهِجِ

١٢ . وَخُذْ بَقِيَّةَ مَا أَبْقَيْتَ مِنْ رَمَقٍ   لا خَيْرَ فِي الحُبِّ إِنْ أَبْقَى عَلَى المُهَجِ

١٣ . مَنْ لِي بِإِتْلافِ رُوحِي فِي هَوَى رَشَإٍ   حُلْوِ الشَّمَائِلِ بِالأَرْوَاحِ مُمْتَزِجِ

١٤ . مَنْ مَاتَ فِيهِ غَرَامًا عَاشَ مُرْتَقِيًا   مَا بَيْنَ أَهْلِ الهَوَى فِي أَرْفَعِ الدَّرَجِ

---

20. Littéralement : « ce n'est pas de la passion quand les coins de l'œil sont secs à son sujet » (dans به , le pronom ه se rapporte à وَجْد . Ce mot avait d'ailleurs, au début de la poésie d'amour, le sens de tristesse, et cette nuance y est toujours présente. Dans l'expérience mystique, il indique l'extase, la transe). Le mot آماق , pluriel de أَمْقٌ , désigne précisément les coins inférieurs de l'œil, là où se trouve l'orifice des glandes lacrymales. Autrement dit : une vraie passion ne peut laisser insensible, elle se manifeste par des larmes.

21. Littéralement : "ce n'est pas de l'amour si les désirs ardents ne s'agitent pas à cause de lui". Le pronom ه de به se rapporte à غَرَام et il s'agit à la fin du vers du verbe هَاجَ ، يَهِيجُ , "être agité, être excité".

22. L'amoureux est prêt à supporter n'importe quelle sorte de tourment de la part de l'être aimé, hormis l'éloignement. Cet éloignement est ici synonyme de méconnaissance du visage divin : si l'être divin est loin, tout espoir de dévoilement est anéanti, et c'est là pour le mystique la plus grande torture posible.

23. رَمَقٌ désigne le dernier souffle de vie qui reste encore dans un être à l'article de la mort. C'est ainsi que l'interprète Būrīnī.

24. Littéralement : "pas de bien dans l'amour, s'il laisse les cœurs, ou les âmes, en vie". C'est l'idée, souvent présente chez Ibn al-Fāriḍ, que celui qui veut connaître l'amour doit d'avance consentir à s'anéantir. Il y a de plus ici cette nuance particulière que le don de soi à l'aimé doit être total.

Nābulusī commente ainsi ce passage : « ... il y a une allégorie pour رَمَق , pour exprimer ce qui reste de son âme et de son esprit que Dieu a ravis vers lui, en fonction du fait que Dieu a insufflé son esprit dans l'esprit humain. » Il reprend en fait Ibn al-'Arabī sans le citer. Selon ce dernier, les esprits des grands amoureux, le jour de la Résurrection, s'accusent mutuellement et demandent le jugement de Dieu. Ils profitent de cette rencontre, qui est la plus sublime, et d'être ensemble devant Dieu, pour être

5. Qu'il prenne en pitié des larmes profuses : n'eût été le souffle
Du brasier de l'amour, je n'eusse pu me sauver de leurs flots [11].

6. Loué sois-tu pour des maux [12] qui m'ont rendu diaphane à mes propres yeux [13],
Au chapitre de l'amour, ce sont des preuves en ma faveur.

7. À cause de toi [14], matin et soir [15], je suis dans l'affliction,
Mais point n'ai eu l'impatience de dire : ô funeste convulsion [16], dissipe-toi !

8. J'incline vers tout cœur en besogne d'amour [17],
Vers toute langue éprise des mots de la passion,

9. Vers toute oreille sourde aux propos du blâmeur [18],
Vers toute paupière qui ne cède au sommeil [19].

---

14. فِيكَ , c'est-à-dire فِي مَحَبَّتِكَ , peut se comprendre aussi bien dans le sens : "pour ton amour" (que je désire), que dans le sens : "à cause de ton amour" (dans lequel je suis).

15. On notera l'opposition entre أَصْبَحْتُ , de أَصْبَحَ , "être au matin", et أَمْسَيْتُ de أَمْسَى , "être au soir".

16. Le mot أَزْمَة , simple en soi, est bien compliqué à traduire. Il s'agit du bouleversement qui agite tout l'être, ce que rend assez bien d'ailleurs son usage moderne au sens de crise.

17. كُلُّ قَلْبٍ لَهُ شُغْلٌ بِالغَرَام : le sens est simple : il est attiré par tout cœur littéralement "occupé (مشتغل) par l'amour". Nābulusī précise qu'il s'agit de celui qui est adonné à la voie de Dieu, qui n'a d'autre préoccupation que l'amour divin.

Les vers 8 et 9 sont bâtis sur quatre organes du corps humain, le cœur, la langue, l'ouïe, la paupière, chacun porteur d'un sens particulier dans le domaine de l'amour.

18. Il s'agit naturellement du contempteur (souvent nommé اللاَّئم) de l'amour. صَمَمٌ indique la surdité qui l'empêche d'entendre les propos de celui qui critique ou qui blâme le fait d'aimer.

19. لَمْ يَعُجْ (du verbe عاجَ (u)) est à prendre ici dans le sens de لَمْ يَمِلْ , de مَالَ (i), "incliner vers". C'est l'image classique, déjà trouvée au vers 3, de l'amant que son tourment d'amour empêche de trouver le sommeil.

٥ . وَأَدْمُعٌ هَمَلَتْ لَوْلا التَّنَفُّسُ مِنْ   نارِ الهَوَى لَمْ أَكَدْ أَنْجُو مِنَ اللُّجَجِ
٦ . وَحَبَّذَا فِيكَ أَسْقامٌ خَفِيتُ بِهَا   عَنّي تَقُومُ بِها عِنْدَ الهَوَى حُجَجِي
٧ . أَصْبَحْتُ فيكَ كَما أَمْسَيْتُ مُكْتَئِبًا   وَلَمْ أَقُلْ جَزَعًا يا أَزْمَةُ انْفَرِجِي
٨ . أَهْفُو إِلَى كُلِّ قَلْبٍ بِالغَرامِ لَهُ   شُغْلٌ وَكُلِّ لِسَانٍ بِالهَوَى لَهِجِ
٩ . وَكُلِّ سَمْعٍ عَنِ اللاَّحِي بِهِ صَمَمٌ   وَكُلِّ جَفْنٍ إِلَى الاغْفَاءِ لَمْ يَعُجِ

---

c'est le privilège de Dieu de faire descendre « ... le Livre dans lequel il n'a mis aucune tortuosité » : « ... الكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا »

L'idée est aussi ici celle que le feu qui consume pourrait avoir le même rôle que le feu de la forge du forgeron : en chauffant le fer rougi au feu, il le redresse.

11. Une fois de plus, le don des larmes est l'un des signes sensibles de l'expérience mystique. On notera dans ce vers les deux images antithétiques de l'eau qui se déverse en abondance et du brasier de la passion. C'est le feu de l'amour qui a raison du flot des larmes. Le dernier mot, لُجَج , est le pluriel de لُجَّة et indique une grande quantité d'eau qui déferle comme les vagues de la mer. Le terme se rapporte aux larmes du début du vers. L'ardeur de la passion a ici raison de la tristesse de l'amant représentée par les larmes. Si l'on se réfère au premier vers du poème, nous sommes toujours dans le contexte du combat dans l'arène. Certes, la brûlure de l'amour tarit le ruissellement des larmes, mais le remède est peut-être pire que le mal, car quelles souffrances ne sourdent-elles pas elles-mêmes du feu de la passion ?

Littéralement, il faut comprendre que c'est grâce au feu de la passion qu'il a pu respirer, en quelque sorte sous l'eau, c'est-à-dire qu'il ne s'est pas noyé dans le flot des larmes. Dans le تَنَفُّس , il y a en jeu les trois éléments : le feu, l'eau, l'air.

12. Ce vers fait référence au désir des amants que leur amour réciproque soit mutuellement confirmé. L'auteur ici s'adresse directement à son partenaire, Dieu en l'occurrence, pour le remercier des maux qu'il lui envoie, qui sont autant de preuves de l'amour.

13. L'image, qui peut paraître forcée, est qu'il est tellement amaigri par ce qu'il endure de l'amour, qu'il est comme caché et invisible aux yeux de tous, et à ses propres yeux, tant il est émacié, à l'instar d'un spectre. Cette image est assez fréquente chez Ibn al-Fāriḍ.

LE POÈME

1. Dans l'arène [1] où s'affrontent les prunelles des yeux et les cœurs,
Je suis la victime, et à cela, nulle faute ni péché [2].

2. Au seuil de l'amour, j'ai dit adieu à ma vie [3],
Car mes yeux ont vu quelque chose [4] de la beauté de ce gracieux [5] spectacle.

3. Que Dieu prenne en pitié les paupières d'un œil que tient éveillées [6]
L'ardent désir de toi, qu'il prenne en pitié un cœur que la passion afflige [7].

4. Qu'il prenne en pitié des flancs décharnés que mes entrailles [8] consumées [9] de passion
Ont failli redresser de leur tortuosité [10].

---

de celui qui la cherche, comme le rappelle Q., XXVIII, 88 : « ... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ... » : « ... tout est périssable, hormis sa face... »

5. بَهِيجٌ est l'adjectif tiré de la racine بَهَجَ , "égayer, rendre gai". Mais l'autre nuance est aussi d'être beau, ou de trouver beau, et c'est en ce sens qu'il faut prendre le mot ici, car si l'amant est gai et heureux, c'est parce qu'il contemple la beauté du visage de l'aimé.

6. L'image est que l'amoureux ne connaît plus le sommeil, il passe ses nuits dans l'insomnie.

7. شَجٍ , pour شَجِيٌّ , est l'adjectif tiré de شَجِيَ : "causer de la peine à quelqu'un". C'est-à-dire que quand la passion affecte quelqu'un, elle entraîne douleur et affliction.

8. Variante : نَحَلَتْ : « (les flancs) s'amaigrissent », à la place de أُنْحِلَتْ : « ils ont été amaigris. » Dans le deuxième hémistiche, on a littéralement : "mon foie", perçu comme le siège des sentiments et des passions, conception classique chez les Sémites.

9. حَرَّى , féminin de حَرَّان , indique le fait que ses entrailles sont brûlantes de désir, ou altérées de soif.

10. On notera l'opposition entre les images exprimées par تُقَوِّمُهَا et العِوَج : ce qui est droit et ce qui est tordu. Naturellement, le mot كَادَتْ se comprend : il n'appartient pas à la nature humaine de rendre droit ce qui ne l'est pas. On sait que dans Q., XVIII, 1,

القصيدة

١ . مَا بَيْنَ مُعْتَرَكِ الأَحْدَاقِ وَالمُهَجِ   أَنَا القَتِيلُ بِلا إِثْمٍ وَلا حَرَجِ

٢ . وَدَّعْتُ قَبْلَ الهَوَى رُوحِي لِما نَظَرَتْ   عَيْنايَ مِنْ حُسْنِ ذَاكَ المَنْظَرِ البَهِجِ

٣ . لِلّه أَجْفَانُ عَيْنٍ فِيكَ ساهِرَةٍ   شَوْقًا إِلَيْكَ وَقَلْبٌ بِالغَرَامِ شَجِ

٤ . وَأَضْلُعٌ أُنْحِلَتْ كادَتْ تُقَوِّمُها   مِنَ الجَوَى كَبِدِي الحَرَّى مِنَ العِوَجِ

---

1. On trouve la vocalisation مُعْتَرِك , mais il faut lui préférer مُعْتَرَك avec *fatḥa* sur le *'ayn* , de اعْتَرَكَ (se livrer bataille). مُعْتَرَك indique le champ de bataille, l'endroit où s'affrontent les combattants. Ici, les combattants sont الأَحْداق , c'est-à-dire les prunelles ou les pupilles de l'œil, et المُهَج , pluriel de مُهْجَة , qui indique l'esprit, l'âme, le cœur. L'image est que les pupilles et les âmes s'affrontent comme en un combat singulier, et puisque dans tout combat, il y a un vaincu et un vainqueur, le vaincu, c'est moi : أنا . Le combat, ici, c'est la lutte pour la possession du cœur de l'aimé, et il faut l'entendre dans le sens d'une joute amoureuse.

Nābulusī rapporte الأَحْداق au Bien-Aimé, et المُهَج aux amants. Ceux-ci sont séduits par la sombre œillade de l'aimé, mais c'est ce dernier qui est vainqueur, en ce sens que sa possession leur est refusée, autrement dit, malgré leur désir, les amants se voient refuser le dévoilement de l'être divin.

2. Le mot إِثْمٌ indique tout ce qui est transgression de la loi divine, et donc tout ce qui est considéré comme interdit. حَرَجٌ ayant à peu près le même sens, il s'agit d'une redondance. On rapprochera ce vers du 5[e] vers de la *ḫamriyya*, où le mot إِثْمٌ est appliqué à l'ivresse du vin : quand cette ivresse signifie l'amour fou du Bien-Aimé, il n'y a à cela "ni honte, ni péché" : وَلا عارٌ عَلَيهِم وَلا إِثْمُ . Cf. « L'éloge du vin », p. 223.

3. À l'approche de l'amour, c'est-à-dire au moment où il pressent que l'être aimé va se dévoiler à lui, l'amant sait qu'il lui faut consentir à un don total de lui-même. Il n'est alors, littéralement, plus rien, ou, en d'autres termes, il n'existe plus par lui-même.

4. Cette image est en relation avec la conception classique, déjà présente dans la théophanie de l'Horeb, que nul ne peut voir Dieu sans mourir. Le spectacle de la beauté dont il s'agit ici, c'est l'approche du dévoilement de la face divine, qui est la seule réalité véritable, tout le reste n'étant qu'apparence fallacieuse, y compris l'être même

DANS L'ARÈNE OÙ S'AFFRONTENT LES PRUNELLES DES YEUX ET LES CŒURS, JE SUIS LA VICTIME

Dans ce poème de 44 vers, ʻUmar b. al-Fāriḍ chante la fascination de son cœur pour le faon aux yeux de velours, dans une expérience amoureuse qui l'anéantit et tout en même temps le fait revivre. Le poète est certes la victime de la séduction fatale de celui qu'il aime, au point d'en être réduit à un spectre diaphane, pourtant, il ne voudrait pas un autre sort, car l'amour seul est sa règle. On ne peut connaître la passion d'aimer et éviter la souffrance. Pourtant, il garde un souhait : que l'aimé ne s'éloigne pas de lui. Suit, dans les vers 14 à 19, une description du faon. Puis, après une mise en garde à quiconque voudrait comme lui s'engager dans la voie de l'amour, le poète fait appel à des images bucoliques dans les vers 28 à 35. Il crie enfin son désir de l'aimé, et pour une fois, le poème se termine sur une note d'espoir.

Le mètre est le *basīṭ*.

38. Jamais, nulle part, il ne fraye avec l'affliction [81],
De même qu'avec les mélodies nulle tristesse ne cohabite.

39. Es-tu ivre de lui, fût-ce un court moment,
À toi toute puissance, le temps est pour toi un esclave docile [82].

40. Pour qui vit sobrement [83], la vie ici-bas est sans saveur,
Insensé [84], qui ne meurt pas d'être ivre de lui [85].

41. Qu'il pleure sur lui-même, celui qui a perdu sa vie
Sans goûter au Vin, ni peu, ni prou [86].

---

84. Littéralement : la raison lui manque.

85. Nābulusī fait de ceci un très beau commentaire : « ... celui qui ne s'est pas enivré du vin dont il s'agit, ... c'est comme s'il était comme un mort par rapport à la vie humaine. Celui qui n'est pas mort ivre signifie qu'il a consacré sa vie entière à la contemplation de l'être véritable, mais qu'il n'a rien perçu d'autre que lui-même. La raison lui a manqué, il a quitté tout jugement sain, il a perdu son temps, il a gâché sa vie. »

86. Littéralement : il n'a eu, en ce qui le concerne (le vin), ni part, ni portion. Comme le dit prudemment Nābulusī, ce dernier vers se passe de commentaire...

٣٨ . فَمَا سَكَنَتْ وَالْهَمُّ يَوْمًا بِمَوْضِعٍ   كَذَلِكَ لَمْ يَسْكُنْ مَعَ النَّغَمِ الغَمُّ

٣٩ . وَفِي سَكْرَةٍ مِنْهَا وَلَوْ عُمْرَ سَاعَةٍ   تَرَى الدَّهْرَ عَبْدًا طَائِعًا وَلَكَ الحُكْمُ

٤٠ . فَلاَ عَيْشَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ عَاشَ صَاحِيًا   وَمَنْ لَمْ يَمُتْ سُكْرًا بِهَا فَاتَهُ الحَزْمُ

٤١ . عَلَى نَفْسِهِ فَلْيَبْكِ مَنْ ضَاعَ عُمْرُهُ   وَلَيْسَ لَهُ فِيهَا نَصِيبٌ وَلاَ سَهْمُ

---

81. On notera la parenté sonore entre الهَمّ , النَّغَمِ et الغَمُّ , ces deux derniers mots constituant de plus un *ǧinās*, ainsi que la répétition de سَكَنَتْ et يَسْكُنْ . Ce vers reprend l'idée du vers 7.

82. Nābulusī fait de ce vers le commentaire suivant : « ... الدهر , c'est le temps (du *murīd*), c'est-à-dire la durée de sa vie en ce bas-monde, ou ce serait encore la durée de ce bas-monde en général. L'esclave obéissant, c'est le serviteur qui te sert en tout ce que tu veux et ne te désobéit en rien, et cela du fait de ton extinction hors de toi, de ta rupture avec ton égoïté, de ta contemplation de ton Seigneur par ton Seigneur, alors qu'avant tu contemplais ton moi par ton moi, ou tu contemplais ton Seigneur par ton moi. Et لك الحكم veut dire : la puissance sur toutes choses. »

83. صاحيًا vient de صَحا (u), ici dans le sens d'être dégrisé, de revenir de l'ivresse, ou d'être sobre. Būrīnī indique que عَيْش ici est à prendre dans le sens de la saveur de la vie. On notera le *ǧinās* entre عَيْش et عاش et l'opposition entre عاش et يمُتْ comme entre صاحيا et سُكْرًا .

34. Heureux les moines chrétiens [70], qui tant ont connu son ivresse,
Non qu'ils en aient bu, mais ils y ont pensé [71].

35. Je n'étais pas encore [72], que de lui j'étais grisé [73].
Je le reste à jamais, fussé-je dans la tombe [74].

36. Prends soin de le tenir pur [75], veille à ne le mélanger
Qu'au suc des lèvres [76] du Bien-Aimé.

37. Dans la taverne il t'est destiné [77], fais en sorte qu'on te le dévoile [78],
N'est-ce pas un trésor [79], au son des refrains [80] ?

Quand le poète dit : « si tu veux le mélanger (c'est-à-dire si tu veux mélanger le vin pur à quelque chose, comme en général on mélange de l'eau au vin), le fait de t'écarter de la salive (... عَدْلُكَ عَن), voilà le tort », il veut dire que la seule chose compatible avec le vin, c'est la salive du Bien-Aimé. En d'autres termes, tandis que tu bois à l'amour, la seule chose que tu puisses faire aussi est de boire aux lèvres du Bien-Aimé (les mystiques, quelque mystiques qu'ils soient, peuvent comme on le voit se laisser aller à quelques transports d'imagination ...). Būrīnī, trouvant sans doute la formulation assez audacieuse, l'adoucit en l'interprétant de façon très "convenable". Ainsi, dit-il, certains disent que le vin, c'est la formule : لا إله الا الله , première partie de la profession de foi, et que la salive, c'est la seconde partie : محمد رسول الله . Mais il y a bien d'autres interprétations...

Nābulusī propose de comprendre ce vers ainsi : si le *murīd* sincère, parvenu pourtant à un haut degré d'union avec la Réalité, veut descendre de cet état, qu'il ne s'en détourne que pour se préoccuper de la salive du Bien-Aimé, c'est-à-dire de la Lumière muḥammadienne, car ce fut la première chose créée de Sa lumière.

77. دونك a le sens de : "tiens ! à toi !". Būrīnī le traduit : خذها : « prends-le (le vin). »

78. Būrīnī interprète اسْتَجْلها به dans le sens, littéralement : "demande l'apparition du vin (le fait de découvrir) dans le cabaret". Il y a sans doute ici l'idée de découvrir le vin dans sa jarre ou sa bouteille comme on dévoile une jeune mariée au soir de ses noces.

79. On notera le *ǧinās maqlūb* entre نَغَم et غُنْم . Le premier a le sens de : "chant, son", et le second a le sens غنيمة :"gain, butin, profit".

80. On notera le *ǧinās* entre الحان : "le cabaret", et الألحان , pluriel de لَحْن, "les mélodies". Par ailleurs, le pronom de فهي se rapporte à المدامة , ainsi que celui de بها : littéralement : et lui, par lui, est un gain.

Il y a sans doute ici une allusion à la musique et aux poèmes chantés qui accompagnent les *ḥaḍra*-s mystiques, comme aussi aux mouvements des orants, qui s'apparentent à une danse, voire au tournoiement des derviches.

٣٤ . هَنِيئًا لأهْلِ الدَّيْرِ كَمْ سَكِرُوا بِهَا وَمَا شَرِبُوا مِنْهَا وَلَكِنَّهُمْ هَمُّوا

٣٥ . وَعِنْدِي مِنْهَا نَشْوَةٌ قَبْلَ نَشْأَتِي مَعِي أَبَدًا تَبْقَى وَإِنْ بَلِيَ العَظْمُ

٣٦ . عَلَيْكَ بِهَا صِرْفًا وَإِنْ شِئْتَ مَزْجَهَا فَعَدْلُكَ عَنْ ظَلْمِ الحَبِيبِ هُوَ الظُّلْمُ

٣٧ . فَدُونَكَهَا فِي الحَانِ وَاسْتَجْلِهَا بِهِ عَلَى نَغَمِ الأَلْحَانِ فَهْيَ بِهَا غُنْمُ

70. Littéralement : « les gens du monastère. »

71. L'image immédiate, ici encore, est que le seul fait de penser au vin ou de désirer en boire suffit à enivrer. Certes, les chrétiens sont toujours un peu suspects aux yeux des musulmans, parce que le vin ne leur est pas interdit, et ce vers pourrait renforcer les préventions à leur sujet. Mais le sens est tout autre : les contemplatifs chrétiens comme les soufis musulmans cherchent le dévoilement de la face de Dieu. Naturellement, nul n'y parvient, et il faut se contenter du seul désir. Mais c'est déjà beaucoup, et ce désir suffit parfois à procurer l'ivresse.

Pour Nābulusī, l'expression أَهْلِ الدَّيْر signifie allégoriquement « les saints qui ont hérité de la station spirituelle de Jésus (عيسى) provenant de sa sainteté, au sein de la religion muḥammadienne qui synthétise toutes les stations des prophètes et des messagers avant lui. Car les saint sont les héritiers des prophètes ».

72. Littéralement : "avant ma naissance", ou : "avant que je grandisse". On notera le *ǧinās* entre نَشْوَة et نَشْأَتِي , comme l'opposition entre تَبْقَى et بَلِيَ . Būrīnī comprend قَبْلَ نَشْأَتِي dans le sens de : مبادي العمر, c'est-à-dire le commencement de l'adolescence, avant l'âge d'homme. Personnellement, j'interprète le vers dans un sens plus métaphysique : de toute éternité, Ibn al-Fāriḍ était comme prédestiné à connaître l'ivresse du vin. Autrement dit, dans le pacte primordial établi entre Dieu et les hommes, Ibn al-Fāriḍ est gratifié d'un destin particulier : il est convié à connaître quelque chose de la face divine.

73. النَّشْوَة n'est pas exactement l'ivresse, mais le début de l'ivresse, la griserie. Y a-t-il un lien entre la jeunesse, qui est le début de la vie, ou l'état avant la vie de l'homme accompli, et la griserie qui est le début de l'ivresse, ou l'état qui précède l'ivresse totale ?

74. Littéralement : « avec moi toujours elle reste (la griserie) même si mes os sont usés. » Būrīnī indique que le sens est que cette griserie, une fois connue, ne le quitte plus, elle reste même quand survient le trépas (الحمام), elle reste du berceau à la tombe.

75. On notera l'opposition entre صِرْفًا et مَزْجَهَا . Cf. aussi le vers 2.

76. Littéralement : "la salive" (ظَلْم est synonyme de ريق). On notera le *ǧinās* entre ظَلْم et الظُّلْم , comme d'ailleurs aussi l'opposition entre ظُلْم dans le sens de "tort, injustice", et عَدْل dans le sens de "justice".

30. Bien avant les âges les plus avancés, il fut pressé [62],
Le pacte avec notre père [Adam] eut lieu [63] bien après lui, qui était orphelin.

31. Ses attraits [64] incitent à le décrire ceux qui font son éloge,
Qu'ils le fassent en vers ou en prose, c'est toujours excellent.

32. À l'énoncé de ses qualités [65], qui ne le connaît pas a la mine réjouie,
À l'instar de celui qui a la nostalgie de Nu'm [66] chaque fois qu'on la mentionne.

33. On m'a interrogé : « As-tu bu le péché ? » [67] Pas du tout, seulement
Ai-je bu [68] ce qu'à mon sens il eut été coupable de ne pas boire [69].

---

de quelque chose", et مادحين vient de مَدَحَ ، يَمْدَحُ : "vanter, louer". Le ل de لِوَصْفِها est à prendre au sens de إلى. Le sens est donc que ce sont les qualités (du vin) qui conduisent les gens qui en font l'éloge à sa description, c'est-à-dire que ce sont les attributs de Dieu qui conduisent l'homme à la connaissance de Dieu ; comme dit Būrīnī, c'est par l'essence de Dieu qu'on connaît l'essence de Dieu, tant il est vrai qu'il n'y a que Dieu qui se connaît lui-même.

65. On peut rapporter le pronom ها de يَدْرِها et de ذِكْرِها , soit à المُدامة , et dans ce cas on a : « ... celui qui ne le connait pas (le vin) », soit à مَحاسِن , les qualités, et dans ce cas on a : « ... celui qui ne les connaît pas (les qualités). » Je crois plus logique pour le sens et plus conforme à l'usage des vers précédents de rapporter le premier هـا à المُدامة et le deuxième à مَحاسِن .

66. Būrīnī indique que Nu'm peut désigner une belle femme en général, comme il y en a, dit-il, chez les Arabes. Mais c'est aussi un nom de femme connu dans la poésie, en particulier dans celle de 'Umar b. Abī Rabī'a. On le trouve par ailleurs dans d'autres poèmes de Ibn al-Fāriḍ.

67. Il s'agit du vin, interdit par la religion.

68. Le féminin du relatif التي s'explique dans la mesure où l'antécédent est المُدامة .

69. Pris dans son sens immédiat, ce vers pourrait en effet paraître comme une véritable provocation puisqu'il semble enfreindre l'une des lois de l'Islam sur l'interdiction du vin, et ceci d'autant plus que les soufis ont souvent été accusés d'hétérodoxie et de conduites suspectes. Nābulusī explique que c'est souvent l'apparence extérieure du soufi qui prête à confusion, dans la mesure où l'apparence du mystique ivre de Dieu ressemble parfois à celle de l'ivrogne ivre de vin ou à celle du drogué. En réalité, celui qui refuserait cette ivresse serait coupable dans la mesure où il refuserait ainsi les joies que lui procurerait le dévoilement de l'existence véritable, c'est-à-dire de l'entité divine.

٣٠ . وَعَصْرُ المَدَى مِنْ قَبْلِهِ كَانَ عَصْرُهَا   وَعَهْدُ أَبِينَا بَعْدَهَا وَلَهَا اليُتْمُ
٣١ مَحَاسِنُ تَهْدِي المَادِحِينَ لِوَصْفِهَا   فَيَحْسُنُ فِيهَا مِنْهُمُ النَّثْرُ وَالنَّظْمُ
٣٢ وَيَطْرَبُ مَنْ لَمْ يَدْرِهَا عِنْدَ ذِكْرِهَا   كَمُشْتَاقِ نُعْمٍ كُلَّمَا ذُكِرَتْ نُعْمُ
٣٣ . وَقَالُوا شَرِبْتَ الإِثْمَ كَلاَّ وَإِنَّمَا   شَرِبْتُ الَّتِي فِي تَرْكِهَا عِنْدِيَ الإِثْمُ

---

62. Par عَصْرُ المَدَى , il faut comprendre le temps sans limite, ni dans le passé, ni dans l'avenir. Par contre, Būrīnī interprète le second عَصْر comme un *maṣdar* : عصرت العنب , et il s'agit alors du fait de presser le raisin, d'en exprimer le jus. Il faudrait alors comprendre le texte comme le fait que, pour le temps du vin, avoir été extrait, c'est-à-dire être venu à l'existence, s'est fait avant le temps. Autrement dit : ce vin a été extrait du raisin avant que rien ne fût, et c'est au fond le sens du premier vers : le vin préexiste à toute créature.

Mais si on interprète les deux عصر dans le même sens, on a la phrase suivante : son temps était le temps illimité avant lui, c'est-à-dire que son existence était avant tout temps, avant le temps. C'est en fait à peu près le même sens. Si bien que les deux interprétations sont également plausibles.

On peut encore lire le second عَصْرَهَا avec *fatḥa* sur le ر : dans ce cas, on pourrait comprendre : notre temps, عَصْرُ المَدَى , (dans le sens de temps actuel) avant lui il y avait le temps (avant la création du vin). Avant notre époque, il y avait l'époque du vin, c'est-à-dire l'époque avant la création, et le pacte avec notre père est venu après le temps du vin.

63. عَهْد أَبِينا : أَبِي ici désigne Adam, et non pas Dieu. Būrīnī donne trois interprétations du pacte d'Adam : le pacte d'Adam avec son fils, le temps d'Adam, ou le pacte entre Adam et Dieu. Ce pacte est venu après lui (le vin), et de ce fait il est orphelin.

Pour ma part, je pense plutôt que, si le vin est orphelin, c'est qu'il n'a ni père, ni mère. Déjà Adam n'avait ni père, ni mère, et donc a fortiori le vin, qui est venu à l'existence avant lui.

On peut aussi penser qu'il y a ici une allusion à Muḥammad, lui-même orphelin, et qui préexistait dans la pensée de Dieu avant toute création.

On notera enfin l'opposition entre قَبْله et بَعْدَها , et l'éventuel *ǧinās* entre عَصْرُ et عَصْرُها .

64. On remarquera le *ǧinās* entre مَحاسِنُ et فَيَحْسُنُ et l'opposition entre النَّثْرُ et النَّظْمُ . Par ailleurs, مَحاسِن est le pluriel de حسن : "les beautés", ou "les bonnes qualités

27. En vérité, la finesse des vases procède de la subtilité des esprits [56],
Et c'est par le vin [57] que ceux-ci se développent.

28. La séparation [58] est advenue, alors que tout est un,
Notre esprit est le vin, notre forme la vigne [59].

29. Avant lui [60] il n'est pas d'avant, après lui il n'est pas d'après,
Il est nécessairement avant toute chose et hors de toute dimension [61].

---

tout est un si l'on se place du point de vue de l'unique réalité, et l'on revoit se profiler ici la théorie de la *waḥdat al-wuǧūd*.

59. L'idée est encore celle de l'unité profonde de toute réalité. Le vin émane en réalité de la vigne, et même si on différencie vin et vigne, c'est la même réalité profonde. De la même façon, ce n'est qu'artificiellement qu'on sépare l'esprit et le corps de l'homme (ou plus précisément, non pas exactement le corps, mais la façon dont le corps apparaît, se manifeste), car ils sont un. Il va de soi que l'idée de l'unité essentielle de tout l'univers est fondamentale chez les soufis, car l'existence contingente des êtres qui peuplent l'univers créé n'existe que par participation à l'existence absolue et transcendante de Dieu.

60. Il s'agit du vin (المُدامة). Būrīnī précise que le sens est qu'il n'y a pas de temps avant le vin et pas de temps après le vin.

61. Le mot قَبْلِيَّة pourrait se traduire par "antériorité" et الأَبْعاد est le pluriel de بُعْد, ici dans le sens de "dimension". فهي se rapporte à قَبْلِيَّة. Le sens serait : « le fait d'être avant les dimensions est chose obligatoire. » Le sens est que le vin existe avant l'idée du temps, mais aussi avant l'idée de lieu ou d'espace. Il était avant que rien ne fut, il sera après que rien ne soit plus, et il est étranger à toute idée de dimension : il est hors de l'espace comme il est hors du temps. Būrīnī dit textuellement ceci : « L'entité divine est exempte de toute soumission aux entraves du temps comme aux entraves de l'espace, elle a l'antériorité absolue sur toute chose comme la postériorité absolue. »

J'ai trouvé dans certaines éditions la lecture خَتْم ("sceau") au lieu de حَتْم : le fait de rendre quelque chose obligatoire, ou encore, l'arrêt, la sentence irrévocable. Mais la lecture حَتْم est très majoritaire, et Būrīnī précise même qu'il s'agit d'un ح sans point diacritique (الحاء المُهْمَلة) et que c'est le *maṣdar* de حَتَمَ. Néanmoins, le fait même qu'il donne cette précision indique que la question se posait et qu'il avait donc probablement connaissance de certains textes ayant خَتْم. Je ne vois pas la nécessité d'introduire l'idée de sceau en faisant, à mon avis, violence au texte, et je garde la lecture majoritaire de حَتْم.

٢٧ . وَلُطْفُ الأَوَانِي في الحَقِيقَةِ تَابِعٌ لِلُطْفِ المَعَانِي وَالمَعَانِي بِهَا تَنْمُو
٢٨ . وَقَدْ وَقَعَ التَّفْرِيقُ وَالكُلُّ وَاحِدٌ فَأَرْوَاحُنَا خَمْرٌ وَأَشْبَاحُنَا كَرْمُ
٢٩ وَلاَ قَبْلَهَا قَبْلٌ وَلاَ بَعْدَ بَعْدِهَا وَقَبْلِيَّةُ الأَبْعَادِ فَهْيَ لَهَا حَتْمُ

---

56. S'agit-il ici des connaissances divines mises par Dieu dans le cœur du croyant? Ces connaissances agiraient en quelque sorte par contagion sur les formes sensibles qui les contiennent. Mais il y a plutôt opposition entre المَعاني et الأَواني, en ce sens que l'esprit pousse dans le corps. Si l'on a un corps subtil, c'est parce que l'on a dans la pré-éternité un esprit subtil.

Il y a une variante dans Arberry et le manuscrit de Konya : تَسْمُو à la place de تَنْمُو.

57. أواني est le pluriel de آنية, "bouteille, vase". Būrīnī indique que ce mot est pris dans le sens de toutes les créatures. Si bien que la finesse ou la subtilité des vases exprime la finesse des créatures. Būrīnī interprète حَقيقة comme la réalité de l'ordre divin. Le dévoilement divin dans le cœur du عارف dérive donc de la finesse des "sens", ou des "esprits".

Mais à quoi se rapporte le ها de المَعاني بها qui suit ? D'après Būrīnī, ce pronom se rapporte à لَطافة : c'est ainsi qu'il le comprend, mais enfin, ce mot n'est pas dans le vers. Si on suit ici Būrīnī, il faudrait comprendre ce vers de la façon suivante : « La subtilité (la finesse) des créatures dans la réalité divine procède de la finesse du dévoilement divin, et celui-ci croît du fait de cette finesse. » Le sens alors est que les connaissances véritables déposées dans le cœur de l'homme procèdent de Dieu, et que ces connaissances se développent du fait de leur origine divine. Ce sens est tout à fait conforme à la théorie générale d'Ibn al-Fāriḍ.

Mais le ها de بها pourrait aussi se rapporter à المُدامة, ceci tout à fait contre Būrīnī, ce serait le vin qui ferait grandir les dites connaissances. Je crois cette interprétation préférable, car il me paraît impossible de rapporter ها à لطف.

Le sens est que les corps deviennent subtils si les esprits sont subtils, mais ceux-ci se développent dans des corps. Ceci me paraît plus en rapport avec le passage que ce que dit Būrīnī.

58. التَّفْريق : il s'agit de la différenciation entre les deux entités du vers précédent : المَعاني et الأَواني, et le sens est que la distinction qu'on fait entre les deux, les vases et les sens, ou idées, c'est-à-dire le contenant et le contenu, n'a pas lieu d'être. En réalité,

25. Je me suis follement épris [52] de lui, au point que nous sommes infondus dans l'union [53],
Sans pourtant que ce soit un corps qui se mêle à un autre corps [54].

26. Il est le vin, mais il n'y a pas de vigne, lors je suis le fils d'Adam.
Il est la vigne, mais il n'y a pas de vin, lors sa mère est ma mère [55].

éternité dans la pensée de Dieu ? Cette existence n'est pas inférieure à celle de la chose venue un jour à l'existence sensible. Būrīnī présente bien la vigne comme le monde de la contingence, le monde des choses créées, qui n'ont pas de nécessité en soi, à la différence de la réalité divine.

Ceci m'amène donc à infléchir ma première traduction dans le sens suivant : « Il est le vin, mais il n'y a pas de vigne, et Adam est mon père. »

Dans le second hémistiche, c'est la construction inverse : dans la mesure où le و est toujours un *ḥāl*, il faut comprendre qu'il n'y a pas de vin qui existe alors. Si on attribue l'existence au vin, la vigne n'existe pas, et si on attribue l'existence à la vigne, c'est le vin qui n'existe pas. En d'autres termes, il n'existe qu'une unique réalité.

Dans أُمُّها , le ها se rapporte au vin (المُدامة) : « sa mère (du vin) est ma mère. » J'avais, dans ma première traduction, compris le mot أمّ dans un sens très générique. Mais cette interprétation ne tient pas, car elle ne tient pas compte du pronom ها , qui existe bel et bien. Il faut impérativement traduire : « et sa mère est ma mère. » Mais qu'est-ce que cela veut dire, et comment parler de la mère du vin si le vin désigne l'entité divine ? On reste perplexe. Ibn al-Fāriḍ oserait-il dire que Dieu et moi avons la même "mère", c'est-à-dire, métaphoriquement bien sûr, que Dieu et moi procédons de la même origine, dans la mesure où Dieu et moi avons la même "mère" ? Sans doute y a-t-il ici l'idée de la *waḥdat al-wuǧūd* : Dieu et moi avons la même origine en ce sens que, la mère du vin étant ma mère, si le vin est une expression de l'essence divine, cela veut dire que je m'origine en Dieu. Il me semble d'ailleurs que c'est dans ce sens que va le commentaire de Būrīnī (dans la mesure où il est lui-même compréhensible...).

Mais il y a une autre interprétation possible, néo-platonicienne, et c'est à celle-là que je m'arrêterai : آدم est l'intellect, et أُمّ est la matière, ou la nature. L'idée est que j'ai deux natures. Je crois cette dernière interprétation plus plausible. Il faudrait interpréter أُمّ الخَمْر comme الكَرْم , la vigne, c'est-à-dire la matière, le cosmos. L'homme est le résultat de l'union entre le monde pré-éternel et le monde matériel. L'esprit engendre l'intellect, l'intellect donne l'esprit à la matière, et ensuite le cycle est inversé : c'est la matière qui donne le vin.

٢٥ . وَهَامَتْ بِهَا رُوحِي بِحَيْثُ تَمَازَجَا اتْـ   تِحَادًا وَلَا جِرْمٌ تَخَلَّلَهُ جِرْمُ

٢٦ . فَخَمْرٌ وَلَا كَرْمٌ وَآدَمُ لِي أَبٌ   وَكَرْمٌ وَلَا خَمْرٌ وَلِي أُمُّهَا أُمُّ

---

52. Būrīnī indique que le mot هامت est à prendre dans le sens d'aimer, aimer une femme, de هام ، يهيم . Le sens de ce verbe est très fort, car l'image de base reste celle d'errer, de courir sans but. C'est l'idée d'un homme qui est à ce point fou d'amour qu'il ne se fixe nulle part, errant de ci, de là.

Il y a une variante, donnée par Arberry et le manuscrit de Konya : بـهَا اتَّـصَلَـتْ رُوحِي : le sens serait plus "philosophique", insistant sur le rapport ou le contact entre l'esprit divin et celui de l'homme. De toute manière, il semble bien que tout ce passage disserte sur l'esprit divin, الروح , que l'on peut d'ailleurs aussi rapporter à Jésus.

53. On rencontre ici une grande notion de la théologie mystique : تمازَج , qui a le sens de "se mêler". L'ambition du mystique est que son être soit "mêlé" à l'être divin, c'est-à-dire que se réalise entre lui et Dieu cette union qui est le but suprême. Naturellement, c'est là une façon de parler : comme le fait remarquer Būrīnī, « la condition du mélange, c'est que chacune des deux choses existe, et c'est impossible s'il n'y a pas autre chose qui existe avec la vérité ». L'union, le "mélange" dont il s'agit ici, c'est donc plutôt l'effusion de la pleine réalité divine dans la vacuité de la créature. Est-ce en fait véritablement un mélange ?

54. Il s'agit naturellement d'une expérience toute spirituelle. Il pourrait se faire qu'Ibn al-Fāriḍ veuille rejeter ici certaines accusations de panthéisme.

55. Vers difficile, tout à fait du type de ceux sur lesquels on se perd en conjectures. Ma première interprétation était qu'Ibn al-Fāriḍ veut dire, quand il dit "mon père est Adam" : je ne suis qu'un homme, et je le reste. Il voudrait refuser ici tout panthéisme : Dieu est une réalité, j'en suis une autre. Le vin représente certes l'entité divine, mais même enivré de ce vin, je ne suis jamais qu'un homme, c'est-à-dire, à vrai dire, un néant.

Mais Būrīnī fait remarquer que le و devant آدم est un *ḥāl* : quand, c'est-à-dire : ... quand Adam était mon père. Il ajoute que خَمْر , le vin, désigne l'entité divine, et كَرْم , la vigne. Le sens serait qu'il n'existait aucune créature quand était l'entité divine. Il faut comprendre alors : وآدم أبي dans le sens : alors que Adam était mon père, le vin existait, mais pas la vigne. C'est-à-dire que Dieu existait dans son éternité immuable, mais il n'avait alors appelé aucune créature à l'existence. Que peut alors signifier : "Adam était mon père", sinon que, avant que je ne vienne à l'existence, j'existais de toute

22. Limpide sans être de l'eau, subtil sans être du vent,
Lumière qui n'a que faire du feu, esprit désincarné [48],

23. [49] Son histoire [50] précède toute création,
De toute éternité, alors qu'il n'existait ni forme ni figure.

24. De lui les choses ont pris forme, par une sagesse qui procède de lui,
Et qui est cachée à qui ne comprend pas [51].

En résumé, le pronom ها peut se rapporter à أشْياء , à حكْمة ou à مُدامة . On peut prendre comme sujet حكْمة : dans ce cas, le pronom ها revient à أشْياء et le sens est que la حكْمة a besoin d'être comprise et est cachée à qui ne comprend pas. ها se rapporte probablement à أشْياء , et le ل reste dans le sens de لأجل : à cause de : à cause d'une sagesse. Mais le sujet peut aussi être le vin, et dans ce cas on a l'hypothèse suivante : les choses ont pris forme par lui (le vin), et à cause d'une sagesse (la justice divine), par elle, il (le vin) est voilé à qui ne comprend pas. C'est ainsi que j'avais compris le vers la première fois, et j'avais traduit : « C'est par lui que les choses ont pris forme, en lui s'origine la sagesse, à qui ne comprend pas il est voilé » (cf. *B.E.O.*, t. XXXIX-XL, p. 91) : les choses ont pris forme de lui (le vin) à partir d'une sagesse divine (identifiée au vin) et il est caché à cause d'elle (de cette sagesse) à qui ne comprend pas. Dans ce cas, ها revient à حكْمة .

ثَمّ a le sens de "là-bas", c'est-à-dire "autrefois".

Mais la deuxième posibilité est : les choses ont pris forme de lui à cause d'une sagesse qui procède de lui (لحكمة بها , et dans ce cas ها revient à مُدامة , comme dans le premier ها) qui est cachée (la sagesse : dans ce cas, حكمة est sujet de احْتَجَبَتْ) à qui ne comprend pas.

En réalité, les deux lectures sont proches, dans la mesure où le vin représente الذات الإلهيّة : l'entité divine dans son activité créatrice.

Enfin, on pourrait aussi considérer حكْمة dans le sens banal de سَبَب : pour une raison quelconque, que nul ne connaît.

٢٢ . صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ وَلُطْفٌ وَلَا هَوًا   وَنُورٌ وَلَا نَارٌ وَرُوحٌ وَلَا جِسْمُ

٢٣ . تَقَدَّمَ كُلَّ الكَائِنَاتِ حَدِيثُهَا   قَدِيمًا وَلَا شَكْلٌ هُنَاكَ وَلَا رَسْمُ

٢٤ . وَقَامَتْ بِهَا الأَشْيَاءُ ثَمَّ لِحِكْمَةٍ   بِهَا احْتَجَبَتْ عَنْ كُلِّ مَنْ لَا لَهُ فَهْمُ

---

48. Très belle description du vin, qui lui affecte des qualités au plus haut degré : ainsi, l'eau est limpide, mais elle a encore, malgré cette limpidité, quelque chose de matériel, de pesant comme dit Nābulusī. Le vin lui n'a rien de cette pesanteur, il est pure limpidité. De même, il est encore plus subtil que le vent, il rayonne sans le support du feu, il est pur esprit. Nābulusī conclut que le vin, détaché des quatre éléments, est purement spirituel et procède du commandement de Dieu.

49. Les vers 23 à 30 sont très souvent exclus des manuscrits. Ils sont absents du grand commentaire de Nābulusī, mais celui-ci les a par la suite commentés dans un ouvrage spécial. Dans le manuscrit de Konya, ils sont rajoutés en marge. Leur authenticité ne semble pas devoir être mise en question. Dans ces huit vers, Ibn al-Fāriḍ traite du problème de la science divine. Une hypothèse serait qu'il aurait rajouté ces vers pour exprimer une théorie sous l'influence d'Ibn al-ʿArabī (on ne sait d'ailleurs pas avec certitude s'ils se sont rencontrés à Damas lors du séjour d'Ibn al-Fāriḍ dans cette ville, séjour qui fut écourté par la peste).

50. Nābulusī interprète le mot حَدِيث dans le sens du *logos*, le verbe créateur. Il assimile les formes et les figures aux choses créées, ce qui veut dire qu'il se place ici avant la création du monde, quand existait seule la réalité divine dans la contemplation d'elle-même.

51. Ce vers pose problème, car plusieurs compréhensions sont possibles. Būrīnī indique plusieurs possibilités. On peut comprendre en effet que les choses ont pris forme à cause d'une sagesse : بِسَبَب حِكْمَة . Dans ce cas, le ها de بِها se rapporte à المُدَامة : les choses ont pris forme à cause d'une sagesse qui vient de lui, c'est-à-dire du vin. Mais il y a plusieurs possibilités pour بِها , et il y a plusieurs sujets possibles pour احْتَجَبَتْ : le vin, ou la sagesse. On peut donc comprendre soit : « il (le vin) est caché pour qui ne comprend pas », soit « la sagesse est cachée à qui ne comprend pas. »

15. Alors que s'avance la caravane vers la terre de son enclos [38],
Quelqu'un est-il mordu par un serpent, le venin ne lui fait aucun mal [39].

16. Si le magicien [40] en trace le monogramme sur le front
De l'homme atteint de folie, ces lettres le guérissent [41].

17. Que soit écrit son nom sur [42] l'oriflamme de l'ost [43],
Voici qu'en est grisé qui est sous la bannière.

18. Des compagnons qui festoient il éduque les mœurs,
Grâce à lui, l'indécis, résolument se détermine [44].

19. Il devient généreux, celui dont la droite n'était point prodigue,
Il tempère son emportement, celui qui ne savait se modérer.

20. L'homme le plus sot touche-t-il de ses lèvres le couvercle de son hanap [45],
Ce baiser lui dévoile le sens caché de ses vertus [46].

21. On me dit : décris-le, tu peux le décrire mieux que personne [47],
C'est vrai, je n'ignore rien de ses qualités.

---

44. Littéralement : « celui qui n'a pas de volonté se dirige vers la voie de la volonté. » Nābulusī indique qu'il s'agit d'avoir la force de choisir la voie du bien.

45. On notera le *ğinās* entre فَدْمُ et فِدامِها . Pour فَدْم , on peut hésiter entre deux sens : le bègue, ou le rustre, l'imbécile. C'est ce second sens qu'indique Būrīnī, tandis que فِدام , c'est le couvercle du vase qui contient la boisson, ou le linge qui le recouvre.
On notera aussi la répétition de لَثْمَ et اللَّثْمُ , ici dans le sens de "baiser", comme le dit Būrīnī. Ce pourrait être aussi le fait d'humecter seulement ses lèvres de vin.

46. Il s'agit des qualités du vin, c'est-à-dire que l'homme stupide devient spirituel.

47. Littéralement : « tu es expert dans sa description. Oui, j'ai une science de ses qualités. » On notera la triple répétition de صِفْهَا , impératif de وَصَفَ : "décris-le", بِوَصْفِهِا , de la même racine : "dans sa description", et بِأَوْصافِها , pluriel du précédent.

١٥ . وَلَوْ أَنَّ رَكْبًا يَمَّمُوا تُرْبَ أَرْضِهَا   وَفِي الرَّكْبِ مَلْسُوعٌ لَمَا ضَرَّهُ السُّمُّ

١٦ . وَلَوْ رَسَمَ الرَّاقِي حُرُوفَ اسْمِهَا عَلَى   جَبِينِ مُصَابٍ جُنَّ أَبْرَأَهُ الرَّسْمُ

١٧ . وَفَوْقَ لِوَاءِ الجَيْشِ لَوْ رُقِمَ اسْمُهَا   لَأَسْكَرَ مَنْ تَحْتَ اللِّوَا ذَلِكَ الرَّقْمُ

١٨ . تُهَذِّبُ أَخْلَاقَ النَّدَامَى فَيَهْتَدِي   بِهَا لِطَرِيقِ العَزْمِ مَنْ لَا لَهُ عَزْمُ

١٩ . وَيَكْرُمُ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الجُودَ كَفُّهُ   وَيَحْلُمُ عِنْدَ الغَيْظِ مَنْ لَا لَهُ حِلْمُ

٢٠ . وَلَوْ نَالَ فَدْمُ القَوْمِ لَثْمَ فِدَامِهَا   لَأَكْسَبَهُ مَعْنَى شَمَائِلِهَا اللَّثْمُ

٢١ . يَقُولُونَ لِي صِفْهَا فَأَنْتَ بِوَصْفِهَا   خَبِيرٌ أَجَلْ عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمُ

---

38. Littéralement : « vers la poussière de sa terre. »
On notera le *ǧinās* entre رَكْبًا et الرَّكْبِ .

39. La caravane, c'est la cohorte des amoureux, c'est-à-dire le cercle des mystiques. Ceux-ci sont déjà avancés sur la voie du dévoilement, et c'est ce qui fait que ni les passions (le serpent), ni l'apparence fallacieuse des choses sensibles (le poison) ne sauraient les détourner de la voie de Dieu.

40. الرّاقي , de رَقَى ، يَرْقِي , désigne celui qui ensorcèle quelqu'un par des incantations.

41. أَبْـرَأَ , quatrième forme de بَـرِئَ , "guérir", se dit surtout de Dieu. On notera la répétition de رَسَمَ et الرَّسْمُ et le *ǧinās nāqis* entre اسْم et رَسْم .

Nābulusī précise que le magicien ici, c'est le *šayḫ* parfait qui conduit le disciple à travers les étapes de l'initiation (représentées par les lettres), de sorte que même l'homme entraîné par ses passions (le fou) est admis au dévoilement de la Réalité divine.

42. On notera l'opposition entre فوق et تحت , et le *ǧinās* entre رُقِمَ et الرَّقْمُ .

43. Nābulusī indique que l'armée, c'est l'ensemble des maîtres soufis sous la conduite desquels se trouvent les disciples qui cherchent la voie de la vérité par la guerre contre leur propre soi. Chacun de ces maîtres propose au disciple une discipline particulière : c'est ainsi qu'existent plusieurs confréries, dont il donne trois exemples, et c'est cela que veut dire l'étendard. Ceux qui marchent sous l'étendard de l'armée sont « les novices sincères cherchant le salut de leur âme en obéissant à la règle de leur maître dans laquelle ils se sont engagés. »

13. Celui dont la paume chatoie de la coupe [31] qu'il tient
Ne s'égare [32] point dans la nuit, car dans sa main est une étoile [33].

14. Le découvre-t-on discrètement [34] devant l'aveugle-né, il recouvre la vue [35],
Et au murmure de son filtre [36], voici que les sourds entendent [37].

---

et quand il la retire, elle est couverte de pustules blanches comme la neige. Il la remet de nouveau, et la ressort guérie. Dans le Coran, l'accent est seulement mis sur la blancheur éclatante de sa main, et les commentateurs y voient le signe de l'éblouissante lumière de Dieu.

34. Comme l'explique Būrīnī, سرًّا veut dire : لا في الجهر , c'est-à-dire sans que ce soit fait ouvertement et à la connaissance de tous. Autrement dit, le vin est déposé discrètement sans que l'aveugle-né puisse le savoir, mais la proximité du vin, ou peut-être son odeur, suffit à lui rendre la vue.

Le terme جُلِيَتْ contient l'image de quelque chose que l'on dévoile, comme on dévoile une jeune mariée au soir de ses noces. De même que l'époux découvre alors pour la première fois le visage de son épouse sans qu'aucun voile la cache, de même ici, c'est la première fois que le vin est "découvert", c'est-à-dire décacheté, devant l'aveugle-né, et c'est la première fois que celui-ci voit.

De même que l'ouïe est rendue au sourd en lui faisant entendre un bruit, même atténué, de même la vue est rendue à l'aveugle en lui faisant voir quelque chose, même à peine perceptible. C'est dans les deux cas le même procédé.

35. Nābulusī fait remarquer que dans l'expression غدا بَصيرًا , littéralement : "il redevient voyant", غدا signifie aussi "être au matin", et c'est, pour l'ascète, "le fait d'aspirer l'aurore après les ténèbres de la nuit".

36. Il s'agit du bruit ténu que produit le goutte-à-goutte qui tombe du filtre pour séparer le vin du marc.

Ce vers s'ajoute aux précédents : la seule présence du vin a un pouvoir vivificateur.

Les sourds, ce sont ceux qui ne veulent pas entendre la voix de leur Seigneur, et les aveugles-nés, ceux à qui leur moi voile la réalité. La raison (exprimée par l'image du filtre) amène une purification qui permettra l'illumination.

37. On remarquera dans ce vers et le vers suivant les deux mots finaux : صُمُّ avec ص et سُمُّ avec س . صُمّ est le pluriel de أصمّ , "sourd", et سُمّ signifie "poison".

١٣ . وَلَوْ خُضِبَتْ مِنْ كَأْسِهَا كَفُّ لامِسٍ   لَمَا ضَلَّ فِي لَيْلٍ وَفِي يَدِهِ النَّجْمُ

١٤ . وَلَوْ جُلِيَتْ سِرًّا عَلَى أَكْمَهٍ غَدَا   بَصِيرًا وَمِنْ رَاوُوقِهَا تَسْمَعُ الصُّمُّ

---

31. La coupe, c'est la coupe emplie de vin, car le pronom ها se rapporte ici aussi à المُدامة du début. Naturellement, le verre ne teinte pas la paume, mais si la main se pose sur le verre contenant du vin, par transparence, la couleur du vin, à travers le verre, rougit la main.

32. Būrīnī propose ici deux lectures : لما ضَلّ , et لما ظلّ . C'est la première que j'adopterai, avec d'ailleurs Būrīnī. Avec ضلّ on comprend que celui qui tient dans sa main la coupe est en quelque sorte guidé par cette coupe scintillante, telle une étoile, et de ce fait, ne se perd pas. Si l'on adopte ظلّ , ce verbe, qui se construit comme كان , veut dire "rester, exister, continuer", et en particulier, continuer à faire quelque chose pendant le jour. On aurait donc le sens suivant : il n'est pas resté dans la nuit (car la nuit devient pour lui comme le jour). Le sens fondamental ne varie guère.

Nābulusī dit que la paume, c'est « le disciple qui, cherchant sincèrement la volonté de Dieu, met sa main dans celle de l'homme parfait. » C'est ainsi que se conclut le pacte entre le disciple et son maître, et ce pacte est définitif, c'est comme un contrat par lequel le disciple aurait en quelque sorte "vendu" son âme. En réalité, c'est à Dieu qu'il a vendu son âme. Nābulusī cite le verset (Q., IX, 111) : «اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ» : « [Dieu] a acheté leurs personnes aux croyants. » Cette "vente" est très profitable au croyant, puisqu'en échange, il gagne le paradis.

On peut donc penser que ce vers fait allusion à la filiation spirituelle entre le disciple (مريد) et son maître (مرشد). Cette filiation s'origine à la personne du *šayḫ* parfait, que Nābulusī présente, à partir de l'image du verre que touche le disciple, comme l'enveloppe de la Réalité : le *šayḫ* parfait ayant déjà reçu quelque chose du dévoilement (تجلّي), c'est par lui que le disciple aura accès à la Vérité et à la Réalité.

33. D'après Nābulusī, il faut comprendre l'image de l'étoile comme celle du guide qu'est le *šayḫ* parfait.

Sans doute y a-t-il ici une référence au miracle de Moïse dans le Coran : cf. Q., VII, 108 : «وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ» : « Il retira sa main, et voici qu'elle apparut blanche à ceux qui regardaient. » Il s'agit des "miracles" que fait Moïse pour confondre les magiciens de Pharaon. Dans l'Exode (IV, 6-7), Moïse met la main sous son vêtement,

11. Approche-t-on l'impotent de sa taverne, le voici qui marche [27],
Et les muets parlent à l'évocation de sa saveur [28].

12. Pour peu que se répande au Levant [29] le parfum de son arôme,
Voici qu'au Ponant l'odorat [30] revient à qui en est privé.

---

29. On peut évidemment hésiter sur la traduction de شَرْق et غَرْب . Būrīnī indique seulement que si Ibn al-Fāriḍ a choisi de situer le parfum du vin en Orient, ou à l'est, et l'homme enrhumé privé d'odorat, en Occident, ou à l'ouest, c'est parce que l'Orient est le lieu du lever du soleil alors que l'Occident est celui de son coucher, c'est-à-dire que l'Orient est le lieu du début et l'Occident celui de la fin.

Nābulusī fait un commentaire plus consistant. Il explique que « l'Orient, ce sont les pays situés à l'est dont sont issus les saints de l'Iraq et où se situe le pôle vers lequel se tournent les hommes de tous les horizons », et qu'Ibn al-Fāriḍ veut signifier par « l'Orient, le cœur de l'homme parfait, qui est le levant du soleil de l'Existence véritable ». Et l'Occident, « c'est la direction des pays de l'ouest dont sont issus des grands saints dont la plupart ont émigré vers les pays du Levant, comme Ibn al-'Arabī et d'autres encore. » Nābulusī souligne la suprématie de l'Orient comme le pôle (قطب) vers lequel s'oriente tout l'univers. L'Orient est en effet le lieu historique de la révélation et l'endroit où se trouve la Ka'ba, expression de l'alliance entre Dieu et les hommes. C'est donc en Orient que se situe le pôle mystique de l'univers. Cette notion de pôle englobe à la fois le lieu [en particulier l'endroit de la Ka'ba] et l'existence des saints qui sont pour l'univers comme autant de soutiens, dans la mesure où ils expriment la vie véritable, qui est la vie spirituelle d'union à Dieu.

30. L'image est que l'homme privé des lumières spirituelles est incapable de percevoir la réalité véritable. Mais guidé par les saints et les rapprochés, l'homme peut s'extraire des seules réalités sensibles pour goûter quelque chose du monde de la connaissance.

١١ . وَلَوْ قَرَّبُوا مِنْ حَانِهَا مُقْعَداً مَشَى   وَيَنْطِقُ مِنْ ذِكْرَى مَذَاقَتِهَا الْبُكْمُ

١٢ . وَلَوْ عَبِقَتْ فِي الشَّرْقِ أَنْفَاسُ طِيبِهَا   وَفِي الْغَرْبِ مَزْكُومٌ لَعَادَ لَهُ الشَّمُّ

---

27. On notera que dans tous ces vers, il ne s'agit jamais d'une expérience directe, mais d'une sorte d'évocation, d'une quasi-expérience. Ainsi, les buveurs ne sont pas ivres du vin, mais d'en voir seulement le cachet. Ce n'est pas le vin lui-même qui revivifie le cadavre du défunt, mais le fait d'en humecter le sol. Le malade n'est pas étendu entre les ceps de vigne, mais il en est séparé par un mur. Le paralytique n'est pas assis dans la taverne, on l'en a seulement approché. Le muet ne parle pas parce que le vin lui coule dans la gorge, mais parce qu'il se souvient de sa saveur, etc. En d'autres termes, l'expérience mystique n'est pas directe, mais approchée, et c'est bien ce que souligne Nābulusī quand il dit que la connaissance de Dieu se fait par l'évocation de ses noms et de ses attributs : connaissance médiane, qui n'est jamais connaissance de la nature même de Dieu.

Ceci étant, cette connaissance, même approchée, n'en est pas moins une intense expérience, et la force de cette expérience est souvent suggérée par les oppositions de vocabulaire. On notera ainsi, dans ce vers, l'opposition entre مُقْعَداً et مَشَى et entre يَنْطِقُ et الْبُكْمُ .

28. مَذاقة est le *maṣdar* de ذاق, "goûter". Il y a peut-être un rapprochement à faire ici avec la personne de Jésus dans le Coran et ses miracles. Il s'agirait alors d'une identification entre Jésus comme Verbe de Dieu et l'amour divin. C'est ici le Verbe divin qui fait tous ces miracles. Le vin (il faudrait écrire le Vin) a les mêmes effets miraculeux que Jésus.

7. Si d'aventure[21] il monte à l'esprit de quelqu'un,
Ce ne sont qu'idées joyeuses, tous soucis envolés.

8. À peine les compagnons de beuverie[22] en ont-ils vu le cachet[23],
Que ce cachet les enivre avant qu'ils n'en aient bu.

9. En humecte-t-on la terre où repose un défunt,
Voici que son esprit lui revient, que son corps renaît à la vie[24].

10. Dépose-t-on au couvert du clos de ses treilles[25]
Un malade[26] à l'agonie, voici que son mal le quitte.

---

24. Le sens imagé est clair : le vin ferait revivre un mort. Quel est le sens profond ? Nābulusī indique que ce sont les convives qui sont le sujet du verbe : ce sont eux qui arrosent, qui imbibent le sol de la tombe. Cette interprétation est conforme à la grammaire, mais c'est assez étonnant. Car comment serait-ce eux, quelque avancés qu'ils soient dans la voie de Dieu, qui verseraient le vin, c'est-à-dire qui répandraient l'amour divin ? Sauf à penser que ceux que Dieu habite irradient cette présence.

Le second hémistiche semble indiquer que, non seulement c'est l'amour de Dieu qui donne vie à toute créature, mais même que c'est là un fait irrésistible, au point que les morts eux-mêmes reviennent à la vie. On lira naturellement ce vers en relation avec Q., VII, 158 : «لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ» : « Pas de divinité si ce n'est lui, il fait vivre et il fait mourir. »

Enfin, il faut remarquer la distinction que fait Ibn al-Fāriḍ entre le corps, الجِسم, et l'esprit, الروح .

25. Le verbe طَرَحَ veut normalement dire "jeter à terre". Būrīnī indique que le malade qualifié de مَطْروح est comme un corps que son esprit a quitté, ou une pierre qui a été jetée. Il s'agit en quelque sorte de celui qui est si malade qu'on a perdu à son sujet tout espoir de guérison.

26. Le pronom se rapporte ici aussi à المُدامة et il s'agit donc de l'enclos où est plantée la vigne qui donne le vin.

On notera le *ǧinās* entre فِي et فَيْء .

٧. وَإِنْ خَطَرَتْ يَوْمًا عَلَى خَاطِرِ امْرِئٍ   أَقَامَتْ بِهِ الأَفْرَاحُ وَارْتَحَلَ الهَمُّ

٨. وَلَوْ نَظَرَ النُّدْمَانُ خَتْمَ إِنَائِهَا   لأَسْكَرَهُمْ مِنْ دُونِهَا ذَلِكَ الخَتْمُ

٩. وَلَوْ نَضَحُوا مِنْهَا ثَرَى قَبْرِ مَيِّتٍ   لَعَادَتْ إِلَيْهِ الرُّوحُ وَانْتَعَشَ الجِسْمُ

١٠. وَلَوْ طَرَحُوا فِي فَيْءِ حَائِطِ كَرْمِهَا   عَلِيلاً وَقَدْ أَشْفَى لَفَارَقَهُ السُّقْمُ

---

21. Comment comprendre ici le mot يومًا ? Il faut à mon avis l'entendre comme on dit en français: "un jour ou l'autre", c'est-à-dire à un moment indéterminé. Ce qui veut dire que la révélation de Dieu dans l'esprit du croyant se fait de façon imprévue, selon le bon vouloir de Dieu, et ne procède en aucune façon du désir de l'homme. C'est ce qu'affirme Būrīnī en commentant يوما : « La présence de la joie comme l'absence de soucis que procure le vin n'interviennent pas un jour déterminé, mais à n'importe quel endroit et à n'importe quel moment... » C'est dire aussi, pour reprendre une expression évangélique, que Dieu arrive comme un voleur, on ne sait ni le jour, ni l'heure.

22. Le mot نُدْمان , qui est un collectif (Būrīnī le donne comme le pluriel de نَديم) indique les compagnons de table ou de boisson, les commensaux, ceux qui s'adonnent ensemble à des parties de plaisir. Nābulusī les présente comme ceux qui se conduisent sur la voie de Dieu. On peut penser qu'il s'agit spécialement de ceux qui participent à l'assemblée du *zikr*.

23. Cela veut dire que les commensaux n'ont pas encore bu une seule goutte de vin, et que pourtant déjà l'ivresse les gagne à la prescience de ce qui va suivre lorsque le cachet sera brisé. Nābulusī indique que le « cachet » signifie « la trace du dévoilement divin dans le cœur du serviteur. » De ce fait, il faut considérer que إنائها (où le pronom se rapporte à المُدامة) indiquant le vase qui contient le vin, c'est la personne même du mystique qui est en quelque sorte le plérôme ou le réceptacle de l'effusion de Dieu en lui. Le moment où il boit le vin correspond à l'effusion de Dieu en lui, autrement dit à l'union à Dieu. Quand la jarre est scellée, reste le souvenir de cette union, et c'est déjà en soi une sorte de bonheur.

4. Le temps [15] n'en a laissé que l'ultime fragrance [16],
Mystère de son enfouissement au plus intime des âmes [17].

5. Il suffit de le mentionner [18] alentour, voici que tous
Sont ivres, n'y voyant cependant ni honte, ni péché.

6. Il [19] s'est évaporé du flanc [20] des tonneaux,
Et en vérité, il ne nous en reste que le nom.

---

18. Le sujet de ذُكِرَت est مُدامة , le vin. Le sens est tout à fait clair : la seule mention du vin à l'oreille des gens du quartier suffit à les mettre en état d'ivresse. Par le quartier ici il faut entendre la cohorte, ou la tribu, des amoureux, dénomination courante chez Ibn al-Fāriḍ pour désigner les mystiques أهل الهوى : « les gens de l'amour passionné », ou tout simplement : العُشّاق : « les amoureux ». L'ivresse du vin est condamnable, mais l'ivresse qui s'empare déjà des mystiques à la mention du nom de Dieu n'a rien de répréhensible. Būrīnī indique que la mention des noms divins la nuit amène forcément l'ivresse chez les gens de la tribu (c'est-à-dire chez les mystiques), et que cette ivresse dure jusqu'au matin. Il interprète أصبح non dans le sens de "devenir", mais "d'être au matin", ce qui donnerait au vers un autre sens, également très plausible : « Il suffit qu'il soit mentionné à la tribu [des amoureux] pour que ses membres soient ivres jusqu'au matin. » Ce qui d'ailleurs irait dans le sens d'une référence ici aux cérémonies de *zikr*, dont la base même consiste à proférer le nom divin jusqu'à en être possédé, et qui ont souvent lieu le soir.

19. Būrīnī indique que ce vers lui semble lié, non au précédent, mais à celui qui précède. En effet, cela paraît logique, car le vers 5 tire au fond la morale des vers 4 et 6.

20. Il s'agit littéralement des "entrailles" des "jarres" (ce sont ces sortes de jarres rebondies qui sont stables, et dont d'ailleurs on enterre souvent la base). Le terme أحْشاء , pluriel de حَشا , revient souvent chez Ibn al-Fāriḍ, et évoque tantôt la brûlante émotion de l'union amoureuse, tantôt la brûlure de la souffrance. Dans l'un comme dans l'autre cas, le terme indique jusqu'à quelle profondeur de l'être se fait l'effusion, et à quel point l'union peut être totale. C'est en ce sens qu'il faut interpréter ce vers, dans la suite du vers 4, comme décrivant l'union intime du mystique avec Dieu : délaissant toute représentation sensible ou tout secours de l'imagination, qui ne feraient que l'écarter de son objet, c'est par la seule contemplation du Nom, inlassablement proféré jusqu'à descendre au plus intime de ses "entrailles", que le mystique expérimente quelque chose du secret divin.

٤ . وَلَمْ يُبْقِ مِنْهَا الدَّهْرُ غَيْرَ حُشَاشَةٍ كَأَنَّ خَفَاهَا فِي صُدُورِ النُّهَى كَتْمُ

٥ . فَإِنْ ذُكِرَتْ فِي الحَيِّ أَصْبَحَ أَهْلُهُ نَشَاوَى وَلاَ عَارٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ إِثْمُ

٦ . وَمِنْ بَيْنِ أَحْشَاءِ الدِّنَانِ تَصَاعَدَتْ وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا فِي الحَقِيقَةِ إِلاَّ اسْمُ

---

de la nature de Dieu, et sa totale impossibilité à y parvenir. Nābulusī précise qu'aucune image de Dieu n'est adéquate à sa réalité, même si l'esprit humain ne peut se passer de se forger une image. Ce qui revient à dire que toute connaissance de Dieu est fondamentalement inadéquate, et c'est dans cet esprit qu'il faut comprendre le vers : malgré tout, la lumière qui émane de Dieu est telle, qu'elle laisse d'elle-même comme une trace en moi, et même si cette trace est pure illusion, c'est déjà beaucoup, car elle est au moins signe de la présence.

Il faut bien noter que le وَهْم n'est pas du tout à entendre dans le sens commun de l'imagination : c'est une véritable faculté, c'est la faculté imaginative.

15. L'expérience par laquelle le mystique reçoit la connaissance est par nature hors du temps. Lorsque le mystique retrouve la conscience du temps et de la durée, c'est que l'effusion a cessé. Mais il reste quelque temps en lui comme le souvenir, la trace ou la nostalgie de l'union. C'est l'état de بَقاء . Dans ce vers, le pronom ها se rapporte au vin. Il faut donc comprendre qu'il ne reste plus du vin que l'odeur, en quelque sorte, il s'est évaporé, mais la jarre qui le contenait en garde l'odeur, comme le dira l'un des vers suivants. Le temps ici marque donc le caractère momentané du vin, son aspect essentiellement transitoire ; autrement dit, l'expérience de l'amour de Dieu ne peut demeurer, dans ce bas monde qui est par nature celui du changement et de l'impermanence.

16. Le mot حُشَاشَة renforce encore le sentiment de fuite et de fragilité de l'expérience. Il s'agit littéralement du dernier souffle de vie, du dernier soupir qui s'exhale de la poitrine du mourant.

La connaissance de Dieu est pré-éternelle. Les mystiques ont puisé avant Ibn al-Fāriḍ dans cette connaissance, au point qu'elle est épuisée. Cela se passe d'une certaine manière comme s'il y avait un certain contenu de cette connaissance déjà élaboré, et dont profitent les mystiques qui suivent. Ils puisent en quelque sorte dans cette connaissance, sans compter. Mais le peu qui reste, ils le gardent jalousement.

17. Nābulusī dit seulement ici que « le fait de cacher cette vérité dans les intelligences humaines ressemble au fait de cacher et de celer les secrets dans les poitrines de ceux qui ont reçu la science divine. » Ce qui semblerait introduire l'idée d'une hiérarchie entre les êtres, tout le monde n'étant pas admis aux mêmes mystères, et ceux qui sont admis aux secrets les plus rares n'en percevant d'ailleurs qu'une faible partie.

2. La lune en son disque [7] est sa coupe, il est un soleil [8] que fait passer à la ronde
Un croissant [9] ; mille étoiles scintillent quand on le mélange [10].

3. N'eût été [11] son bouquet [12], je n'eusse jamais trouvé le chemin de ses tavernes [13].
N'eût été son éclat, je ne me le fusse même jamais imaginé [14].

---

11. On remarquera à plusieurs reprises dans le poème l'emploi de لَوْ , ou parfois de إِنْ , particules exprimant ici la distance entre le monde du dévoilement et le monde de la réalité sensible et indiquant combien est en quelque sorte miraculeuse, quasi irréelle, l'expérience de celui qui passe de l'un à l'autre.

12. Le commentaire de Nābulusī est ici plus explicite que celui de Būrīnī. Par شذا , dont le sens courant est "une odeur forte", "du musc", il faut comprendre, dit Nābulusī, « le monde de l'esprit suprême » (عالم الروح الأعظم) lequel procède du « commandement de Dieu » (أمر الله). Cf. Q., XVII, 85 : « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً » : « Ils t'interrogent au sujet de l'esprit : réponds : "L'esprit procède de l'ordre de mon Seigneur". Il ne vous a été donné que peu de connaissance. » Si en effet, comme je l'ai dit plus haut, le dévoilement est fonction du degré de la connaissance, il faut accepter le caractère toujours très imparfait de ce dévoilement, étant donné les limites de la connaissance impartie à l'homme. Cette connaissance est suspendue au décret divin, elle procède du bon vouloir de Dieu et n'est qu'un reflet de sa propre science. Ce sont là pour l'homme beaucoup de conditions restrictives, et on comprend le لو du début : il s'en est fallu de peu que je ne trouve jamais le chemin de ses tavernes...

D'ailleurs, l'expression "monde de l'esprit suprême" n'est pas coranique. Mais tous les auteurs, et spécialement les mystiques, distinguent entre le monde des réalités sensibles et le monde des réalités spirituelles ou surnaturelles. Et ce dernier comprend une nombreuse hiérarchie, au sommet de laquelle se trouve الروح الأعظم , c'est-à-dire Dieu dans son activité créatrice, principe de vie comme dit Rāzī dans son commentaire de Q., XVII, 85, l'ordre divin étant le fameux كُنْ فَيَكُون par lequel tout vient à l'existence.

13. D'après Nābulusī, les tavernes représentent les Noms et les Attributs de Dieu. Le sens est donc : c'est par la grâce de Dieu qui m'a révélé quelque reflet de lui-même que j'ai pu accéder à une certaine connaissance de ses noms et de ses attributs, c'est-à-dire que je suis sur la voie de la connaissance.

14. Naturellement, tout ce qu'un mystique peut dire de la connaissance de Dieu n'est jamais que de l'ordre de la connaissance négative, et Ibn al-Fāriḍ ne déroge pas à la règle. Le mot وَهْم indique ici à la fois le désir de l'homme de se faire une représentation

٢ . لَهَا البَدْرُ كَأْسٌ وَهْيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا   هِلاَلٌ وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُزِجَتْ نَجْمُ

٣ . وَلَوْلاَ شَذَاهَا مَا اهْتَدَيْتُ لِحَانِهَا   وَلَوْلاَ سَنَاهَا مَا تَصَوَّرَهَا الْوَهْمُ

---

7. On notera la portée cosmique de ce vers utilisant les images de la pleine lune, du soleil, des étoiles, du croissant de lune. En ce qui concerne la pleine lune, Būrīnī dit qu'elle signifie l'homme qui a la connaissance complète, et normalement il s'agit des prophètes. Comme le pronom ها de لها se rapporte à مُدامة , le vin, le sens est que la pleine lune sert de verre au vin, c'est-à-dire que c'est celui qui a la totale connaissance qui reçoit l'effusion de l'amour divin.

8. C'est le vin qui est à l'image du soleil, autrement dit, l'amour divin illumine le mystique comme l'astre du jour.

9. Le croissant est interprété par Būrīnī comme celui qui n'a pas la connaissance parfaite, comme le sont par exemple les compagnons des prophètes et les disciples de ceux qui savent. Nābulusī précise que le disciple sincère reçoit de celui qui a la connaissance une partie de cette connaissance. Ce disciple peut alors révéler à son entourage cette science, même imparfaite, qu'il a reçue (car la science de la totale connaissance, elle, est indicible). Et c'est ce que veut dire le poète quand il dit que le croissant « fait passer à la ronde », comme l'échanson fait passer le vin de convive en convive. Il y a de plus ici sans doute l'idée du bel échanson, assez fréquente dans les poésies bachiques, le croissant de lune étant souvent un symbole de la beauté.

Il faut remarquer qu'avant l'Islam, il y avait un art bachique. Après la révélation de l'Islam, cet art est devenu suspect. Ce sont souvent les mystiques qui l'ont conservé, mais de façon symbolique.

10. De quel mélange s'agit-il ici ? Une interprétation immédiate serait de dire que quand on le fait circuler, le vin remue dans la coupe, et qu'il s'y trouve des bulles qui sont comme autant de lumières scintillantes. Nābulusī précise que les étoiles indiquent la lumière, ou la révélation, donnée à ceux qui cherchent : il semble qu'on puisse interpréter ce passage en ce sens que l'amour divin se présente à tout croyant cherchant le dévoilement à la fois comme une ivresse désirable, et comme ce qui contient en lui-même les éléments de sa propre effusion. On peut aussi remarquer qu'il y a une dégradation de la lumière : d'abord le soleil, puis la pleine lune, puis le croissant de lune, puis l'étoile. Ceci fait référence aux degrés de l'initiation mystique.

LE POÈME

1. Nous [1] avons bu à la mémoire [2] de l'Aimé [3] un Vin [4]
Dont nous nous sommes enivrés [5] avant que la vigne fût créée [6].

4. مُدامة : un vin. La racine de ce mot évoque à la fois ce qui dure, et ce qui tourne et fait tourner. L'ivresse ne dure guère, et c'est d'ailleurs souvent le regret du mystique, mais en effet, elle "fait tourner", à l'instar des adeptes de la *Mawlawiyya* qui précisément tournent sur eux-mêmes jusqu'à en perdre le sens. Būrīnī précise que le vin, c'est la boisson de l'amour divin qui provient de la contemplation des traces des plus beaux Noms.

5. On notera la correspondance entre شرِبْنا et سَكِرْنا . Būrīnī édulcore la portée du deuxième terme, le comprenant seulement comme le fait d'être gai et de chanter.

6. On pourrait dire que, puisqu'il s'agit d'un vin qui existait avant la création même de la vigne, il ne s'agit pas du vin de la vigne, mais bien de l'amour divin. Mais Ibn al-Fāriḍ veut dire que cet amour existait de toute éternité en Dieu, avant toute création. Ceci est à mettre en relation avec la connaissance : toute connaissance n'est que participation à la connaissance divine et éternelle de Dieu, qui préexistait évidemment avant toute œuvre de création. La créature préexistait de toute éternité dans la pensée de Dieu, et déjà avant que Dieu ne crée le monde et les êtres humains, son amour pour sa créature existait, s'exprimant dans son éternelle pensée. En d'autres termes, le mystique qui est admis à connaître quelque chose de l'union à Dieu transcende dans cette expérience le seul sentiment de la durée et du temps et entrant d'une certaine façon dans l'immobile éternité de Dieu, fait l'expérience de ce pur amour qui existe, entier, dans sa seule forme, sans qu'aucun objet lui soit nécessaire.

On notera au passage le sens dont est chargé le mot كَرْم , dont les emplois bibliques en particulier ont des sens voisins. On pense au « Chant du bien-aimé et de sa vigne » dans Isaïe, V, ou encore au Cantique des cantiques.

القصيدة

١ . شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الحَبِيبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الكَرْمُ

---

1. Le شَرِبْنَا qui débute le poème donne tout de suite le ton général : il ne s'agit pas ici, pour une fois, de la confidence du poète sur son état intime, mais de la description d'une scène collective, ce qui n'est pas le plus fréquent dans son œuvre.

2. ذِكْر : la mémoire, ou le fait de citer. Ce terme évoque d'emblée, ici, ces séances, qu'on appelle *zikr*-s ou *ḥaḍra*-s, qui sont comme la liturgie des confréries soufies. Elles sont précisément basées sur l'inlassable répétition du Nom divin, cette répétition engendrant peu à peu l'intimité entre le Créateur et sa créature et étant comme la voie vers l'effusion, ou l'union. Ainsi, la description qui va suivre des joyeuses beuveries sera-t-elle comme la description de la joie des orants dans le cercle de la *ḥaḍra*, et l'amitié et l'intimité qui s'établissent entre les buveurs lorsque l'ivresse du vin a aboli les barrières seront-elles l'expression de l'union de chacun dans la chaîne des orants.

3. الحَبِيب : l'aimé, le bien-aimé. De qui s'agit-il ? Būrīnī propose deux hypothèses : ou bien c'est le Prophète, ou bien c'est Dieu lui-même, précisément l'Essence du Créateur, et s'il est appelé le Bien-Aimé, c'est parce que sa création procède de l'amour. Nābulusī ne reprend pas l'hypothèse qu'il puisse s'agir du Prophète, mais pense qu'il s'agit seulement de Dieu, perçu comme la Vérité, le Vrai (الحق). Il y a là une grande notion théologique : l'amour de Dieu est inséparable de la connaissance, et seul celui qui connaît vraiment aime vraiment. Aussi Dieu fait-il descendre dans le cœur de l'homme la connaissance (معرفة) et c'est par cette connaissance que se fait l'effusion de l'amour (محبّة). Par connaissance, il faut entendre ici la révélation, ou le dévoilement, par Dieu lui-même, de quelques-uns de ses attributs. Ordinairement, cette connaissance se fait par le dévoilement des Noms divins. Ce dévoilement exprime l'amour de Dieu pour sa créature, et engendre dans le cœur de celle-ci le même mouvement d'amour. Naturellement, cette conception n'est pas propre à l'Islam mystique : on la trouverait déjà chez Plotin, et d'une façon générale, dans tout ce qui est en théologie le courant de la connaissance ou de l'intuition illuminative.

L'ÉLOGE DU VIN

Une première lecture de ce poème pourrait s'arrêter au sens commun des mots, et nous aurions alors une poésie bachique, à la manière d'Abū Nuwās par exemple. Ce serait déjà une très belle composition. Mais il y a évidemment une seconde lecture où le vocabulaire du vin, tant dans la désignation du breuvage lui-même que dans celle de ses différents aspects, signifie en fait cette connaissance, ce désir ardent, cet amour de Dieu qu'il plaît au Créateur de faire descendre à profusion dans le cœur de ses croyants. Le vin sera alors dans ce poème le symbole et l'expression de la connaissance intuitive de Dieu à laquelle le mystique est convié.

Ibn al-Fāriḍ se situe ici dans une veine un peu différente de celle qui lui est habituelle. D'une part, en effet, le symbolisme est nouveau : il ne s'agit plus des images et des expressions qui expriment la passion entre des amants, mais d'images et d'expressions bachiques. D'autre part, l'auteur ne se situe pas, comme à son habitude, dans le cadre étroit de la relation amoureuse entre deux amants, mais dans le cadre beaucoup plus large où tout un groupe de joyeux drilles se retrouve dans les tavernes et s'enivre de compagnie.

Il faut sans doute faire un rapport entre les scènes de tavernes décrites ici et les *ḥadra*-s ou *ẕikr*-s, ou *sama'*-s, ces séances où les mystiques, le plus souvent dans le cadre d'une confrérie, cherchent à atteindre l'extase, dans un cercle ou une chaîne d'orants. Et lorsque Ibn al-Fāriḍ décrit les effets de l'ivresse du vin, il faut y voir essentiellement l'évocation de l'état du mystique invité au seuil du dévoilement.

14 vers de ce poème ont été publiés, sans notes, dans le *B.E.O.* XXXIX-XL, 1987-88, p. 90-91.

Le mètre est le *ṭawīl*.

56. Promets-moi l'union et diffère [84] de la consommer,
Car à mon avis, si l'amour est sincère, son ajournement est bon [85].

57. Je le jure, par le caractère sacré du pacte qui est entre nous, et auquel je n'ai pas renoncé,
Par l'alliance [86] que nous avons scellée de nos mains et qui ne se peut délier,

58. Assurément, malgré l'irritation que me cause la séparation [87] et la satisfaction que me vaut l'amour,
Tu es toujours auprès de moi, pas une heure mon cœur n'est exempt de toi [88].

59. Mon œil verra-t-il un jour ceux que j'aime,
Me satisferai-je de mon destin, nos retrouvailles seront-elles totales ?

60. Ils ne cessent d'être avec moi, je les vois en pensée,
Et si physiquement ils s'estompent [89], leur silhouette subsiste en mon esprit.

61. Du point de vue de l'apparent, ils se dressent devant mes yeux, là où ils vont sous le couvert de la nuit,
Du point de vue du sens caché, ils demeurent dans mon cœur, où qu'ils fassent halte [90].

62. Ils peuvent toujours compter sur ma tendresse, même s'ils me traitent durement [91],
J'incline toujours à aller vers eux, même s'ils sont las de moi.

---

90. L'apparent et le caché est un thème classique, surtout chez les mystiques. Le verbe سَرى signifie "partir de nuit" et le verbe حَلَّ "faire halte". Le sens est que, même s'il fait nuit, ils restent physiquement visibles devant moi. Et quand ils reviennent, ils restent cachés dans mon cœur (je ne les vois pas physiquement).

91. Le verbe جَفَا peut aussi avoir le sens de rompre les relations, d'abandonner, et indique une rupture brutale, en quelque sorte : partir en claquant la porte.

٥٦ . عِدِينِي بِوَصْلٍ وَامْطُلِي بِنَجَازِهِ   فَعِنْدِي إِذَا صَحَّ الهَوَى حَسُنَ المَطْلُ
٥٧ . وَحُرْمَةِ عَهْدٍ بَيْنَنَا عَنْهُ لَمْ أَحُلْ   وَعَقْدٍ بِأَيْدٍ بَيْنَنَا مَا لَهُ حَلٌّ
٥٨ . لأَنْتِ عَلَى غَيْظِ النَّوَى وَرِضَى الهَوَى   لَدَيَّ وَقَلْبِي سَاعَةً مِنْكِ مَا يَخْلُو
٥٩ . تُرَى مُقْلَتِي يَوْمًا تَرَى مَنْ أُحِبُّهُمْ   وَيُعْتِبُنِي دَهْرِي وَيَجْتَمِعُ الشَّمْلُ
٦٠ . وَمَا بَرِحُوا مَعْنًى أَرَاهُمْ مَعِي فَإِنْ   نَأَوْا صُوْرَةً فِي الذِّهْنِ قَامَ لَهُمْ شَكْلُ
٦١ . فَهُمْ نَصْبُ عَيْنِي ظَاهِرًا حَيْثُمَا سَرَوْا   وَهُمْ فِي فُؤَادِي بَاطِنًا أَيْنَمَا حَلُّوا
٦٢ . لَهُمْ أَبَدًا مِنِّي حُنُوٌّ وَإِنْ جَفَوْا   وَلِي أَبَدًا مَيْلٌ إِلَيْهِمْ وَإِنْ مَلُّوا

---

84. امْطُلِي indique le fait de retarder le paiement d'une dette, mais avec bien peu de chance qu'elle soit jamais payée. Autrement dit, l'auteur s'attend à ce que la promesse de l'union ne soit pas honorée.

85. Nābulusī dit au vers précédent que l'union ne se fera finalement qu'au jour de la Résurrection. Elle est donc très largement différée. C'est pourquoi, dans ce vers, l'auteur se contente de la promesse : de toute manière, il ne peut avoir plus. Mais une promesse faite sincèrement suffit à satisfaire l'amoureux. Il lui suffit de vivre avec l'espoir de l'union, c'est cet espoir qui le rend heureux.

86. *Ǧinās* entre عَهْد et عَقْد , et entre أَحُلْ et حَلٌّ .

87. La différence entre فراق et نَوَى , c'est que le premier mot indique une séparation volontaire, alors que le second indique une séparation qui résulte du destin : c'est un aléa du destin, en quelque sorte, c'est écrit.

88. Nābulusī indique que le pacte dont il s'agit est le pacte entre l'auteur et la bien-aimée et cite à ce propos Q., VII, 172 : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى . . . » : « Et lorsque ton Seigneur retira des reins des fils d'Adam leur descendance, et les fit témoigner contre eux-mêmes : "Ne suis-je pas votre Seigneur ?", ils répondirent : "Mais si...". »

89. صورة , "image", peut aussi avoir un sens de représentation spirituelle. Mais Būrīnī dit qu'ici, le mot est à prendre au sens de corps physique.

48. Je me repose auprès de ceux qui portent entre nous la médisance,
Afin qu'elle [75] sache ce que j'endure, d'ailleurs, elle ne l'ignore pas [76].

49. J'incline à aller vers les calomniateurs, par amour pour la mention de son nom,
Car c'est comme s'ils étaient entre nous les messagers de l'amour.

50. S'ils parlent d'elle, de tout mon être j'écoute,
Et si c'est moi le narrateur, mon être tout entier n'est que langues qui psalmodient [77].

51. Les paroles des gens à notre sujet sont tout à fait divergentes,
Les conjectures de leurs opinions sur nous sont sans fondement.

52. Certains nous ont diffamés, disant que l'union [78] avait eu lieu, alors que ce n'était pas le cas,
D'autres ont fait courir le bruit que je l'avais délaissée, ce n'était pas vrai non plus.

53. Ce qu'ils ont prétendu à son sujet [79] ne s'est pas confirmé, pour mon malheur [80],
Les fausses rumeurs et les délations à mon égard étaient fallacieuses.

54. Comment pourrais-je espérer de m'unir avec celle dont les souhaits se représenteraient son enclos [81] seulement en imagination ?
La voie pour réaliser les souhaits serait bien étroite [82].

55. Si elle fait une promesse, l'exécution ne suit pas,
Et quand elle menace, l'acte précède la parole [83].

---

83. Būrīnī lit ce vers en liaison avec le vers précédent. Nu'm me propose bien la proximité ou l'union avec elle, mais cela reste des paroles. Au contraire, quand elle s'éloigne de l'amoureux, l'éloignement est déjà effectif avant même qu'elle n'en parle. Nous avons déjà rencontré dans d'autres poèmes d'autres vers sur le même thème : le Bien-Aimé est rapide à s'éloigner de moi et lent à s'unir à moi.

On notera l'opposition, à partir du même vers, entre وَعَدَتْ : "elle promet", et أَوْعَدَتْ : "elle menace".

٤٨ . فَأَرْتَاحُ لِلْوَاشِينَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا لِتَعْلَمَ مَا أَلْقَى وَمَا عِنْدَهَا جَهْلُ
٤٩ . وَأَصْبُو إِلَى العُذَّالِ حُبًّا لِذِكْرِهَا كَأَنَّهُمْ مَا بَيْنَنَا فِي الهَوَى رُسْلُ
٥٠ . فَإِنْ حَدَّثُوا عَنْهَا فَكُلِّي مَسَامِعٌ وَكُلِّيَ إِنْ حَدَّثْتُهُمْ أَلْسُنٌ تَتْلُو
٥١ . تَخَالَفَتِ الأَقْوَالُ فِينَا تَبَايُنًا بِرَجْمِ ظُنُونٍ بَيْنَنَا مَا لَهَا أَصْلُ
٥٢ . فَشَنَّعَ قَوْمٌ بِالْوِصَالِ وَلَمْ تَصِلْ وَأَرْجَفَ بِالسُّلْوَانِ قَوْمٌ وَلَمْ أَسْلُ
٥٣ . فَمَا صَدَقَ التَشْنِيعُ عَنْهَا لِشِقْوَتِي وَقَدْ كَذَبَتْ عَنِّي الأَرَاجِيفُ وَالنَّقْلُ
٥٤ . وَكَيْفَ أُرَجِّي وَصْلَ مَنْ لَوْ تَصَوَّرَتْ حِمَاهَا المُنَى وَهْمًا لَضَاقَتْ بِهَا السُّبْلُ
٥٥ . وَإِنْ وَعَدَتْ لَمْ يَلْحَقِ الفِعْلُ قَوْلَهَا وَإِنْ أَوْعَدَتْ فَالقَوْلُ يَسْبِقُهُ الفِعْلُ

---

75. Il s'agit toujours de Nu'm.

76. On notera l'opposition entre لِتَعْلَمَ : "pour qu'elle sache", et جَهْلُ : "ignorance". L'opposition n'est en réalité que purement formelle, puisque l'ignorance est niée : مَا عِنْدَهَا جَهْلُ : si elle n'ignore pas, c'est évidemment qu'elle sait.

77. C'est-à-dire : qui chantent les louanges de Nu'm.

78. L'image est celle de l'union des amants, mais il faut la comprendre au sens de la fusion du mystique en Dieu.

79. Il s'agit toujours de Nu'm.

80. Car j'aurais bien voulu que l'union fût réalisée.

81. Il s'agit de l'endroit réservé où elle vit.

82. Nābulusī précise que ce que le poète veut signifier par le mot حِمى , ce sont les modes, les noms et les attributs divins. L'orant voudrait trouver le chemin qui le conduirait à l'étape de la connaissance de ces modes, noms et attributs, c'est-à-dire aux formes de la révélation de la présence divine. Ces voies sont naturellement bien difficiles, et il sait qu'il a bien peu de chances d'y réussir.

40. Celui qui ne se livre pas lui-même tout entier à l'amour de Nu‘m,
Quand bien même il donnerait le monde entier, il demeure parcimonieux [65].

41. Si je ne m'attache, par jalousie, à préserver le rang [de celle que j'aime],
Que le peuple des adeptes de la tendresse [66] soit en grand ou en petit nombre,

42. Je dirai aux amoureux de la beauté : « Venez à elle » [67].
Telle est mon opinion, détournez-vous de toute autre qu'elle.

43. Si un jour son nom est prononcé, à cette mention, inclinez-vous, prosternez-vous,
Et si elle apparaît, priez, tournés vers son visage [68].

44. [Adonné] à son amour, j'ai troqué le bonheur contre l'abjection.
J'étais égaré, ma raison, par l'amour, était empêchée [69] de suivre la voie droite.

45. J'ai dit à ma sagesse, à mon ascétisme, à ma piété :
« Renoncez, ne vous immiscez pas entre mon amour et moi [70] ».

46. Par fidélité, j'ai affranchi mon cœur de ma propre existence,
Peut-être ainsi, lorsque je suis pris par elle, serai-je seul avec elle [71].

47. Pour elle, je vais vers celui qui nous calomnie [72],
J'y cours, je n'ai aucune animosité [73] envers qui ne cesse de nous blâmer [74].

---

72. On notera le *ğinās* entre le premier أَسْعَى dans le sens d'aller, de marcher, et le second سَعَى dans le sens d'intriguer, de calomnier, ici à relier à بَيْنَنا : en quelque sorte, celui qui, par ses paroles, met la zizanie entre nous.

73. La plupart des éditions ont au début du deuxième hémistiche : وَأَعْدُو وَلا أَغْدُو .
Je corrige cette version à la lecture du manuscrit de Konya qui porte : وَأَغْدُو وَلا أَعْدُو .

Il y a évidemment un *ğinās* entre أَعْدُو et أَغْدُو , le second, du verbe (u) غدا , signifiant "courir", le premier, de (u) عدا , étant à prendre ici dans le sens de "avoir de l'animosité envers".

74. Littéralement : « vers celui dont l'habitude est le blâme. »

٤٠ . فَمَنْ لَمْ يَجُدْ فِي حُبِّ نُعْمٍ بِنَفْسِهِ   وَلَوْ جَادَ بِالدُّنْيَا إِلَيْهِ انْتَهَى الْبُخْلُ

٤١ . وَلَوْلَا مُرَاعَاةُ الصِّيَانَةِ غَيْرَةً   وَلَوْ كَثُرُوا أَهْلُ الصَّبَابَةِ أَوْ قَلُّوا

٤٢ . لَقُلْتُ لِعُشَّاقِ الْمَلَاحَةِ أَقْبِلُوا   إِلَيْهَا عَلَى رَأْيِي وَعَنْ غَيْرِهَا وَلُّوا

٤٣ . وَإِنْ ذُكِرَتْ يَوْمًا فَخِرُّوا لِذِكْرِهَا   سُجُودًا وَإِنْ لَاحَتْ إِلَى وَجْهِهَا صَلُّوا

٤٤ . وَفِي حُبِّهَا بِعْتُ السَّعَادَةَ بِالشَّقَا   ضَلَالًا وَعَقْلِي عَنْ هُدَايَ بِهِ عَقْلُ

٤٥ . وَقُلْتُ لِرُشْدِي وَالتَّنَسُّكِ وَالتُّقَى   تَخَلَّوْا وَمَا بَيْنِي وَبَيْنَ الْهَوَى خَلُّوا

٤٦ . وَفَرَّغْتُ قَلْبِي عَنْ وُجُودِي مُخْلِصًا   لَعَلِّيَ فِي شُغْلِي بِهَا مَعَهَا أَخْلُو

٤٧ . وَمِنْ أَجْلِهَا أَسْعَى لِمَنْ بَيْنَنَا سَعَى   وَأَغْدُو وَلَا أَعْدُو لِمَنْ دَأْبُهُ الْعَذْلُ

---

65. On notera l'opposition entre الجود et الْبُخْلُ. On peut résumer l'idée de ce vers de la façon suivante : tant qu'on n'a pas tout donné à l'être aimé, on n'a rien donné. Le sens est aussi sans doute que la condition pour accéder au dévoilement est de se libérer entièrement de soi-même.

66. On notera le *ǧinās nāqis* entre صَبابة, dans le sens "d'amour tendre et calme", et صِيانة, qui indique le fait de garder le secret.

67. Le pronom ها se rapporte à Nu'm.

68. Il s'agit ici de la mention des noms divins et du dévoilement de la face divine.

69. On notera le *ǧinās* entre عَقْلي dans le sens habituel de "raison" et le عَقْلُ de la fin du vers dans le sens d'interdire.

70. On notera à la fois l'opposition et le *ǧinās* entre تَخَلَّوا et خَلُّوا, l'un dans le sens "d'entrer, de pénétrer, de s'ingérer" (verbe (i) خَـلَّ), l'autre dans le sens de "laisser, abandonner "(verbe (u) خلا).

71. Le premier hémistiche énonce un thème courant chez tout mystique : que le premier effort à faire pour rendre possible l'irruption en soi de la réalité divine, est de se vider de soi-même, de son propre moi.

Dans le deuxième hémistiche, le sens est que, dans ce cas, lorsque nous sommes ensemble, nous ne serons véritablement que deux, sans un troisième qui serait mon existence, mon propre être : ce troisième nuirait à l'unicité de l'union.

32. D'après elle, la guérison de mon mal est impossible, je consens
Que mon amour pour elle, depuis toujours, soit mon sort, et que mon sang lui soit licite [56].

33. Mon état, quelque funeste qu'il soit, grâce à elle s'est amélioré,
Et c'est par ce qui, dans son amour, abaisse mon rang, que je m'élève.

34. Si je résume ce que j'ai enduré à cause d'elle, et ce par quoi j'ai été malheureux [57],
Et encore je parle de façon concise et sans exagérer,

35. Je me suis dérobé, exténué, au point que mon visiteur ne me trouve pas,
Comment les visiteurs pourraient-ils voir quelqu'un qui n'a pas d'ombre [58] ?

36. Aucun œil n'a trouvé mes traces,
Et les grands yeux n'ont laissé de moi nul indice dans l'amour [59].

37. Mon vouloir s'élève quand je fais mention d'elle,
Quand je la cite, mon esprit s'enrichit [60], qui était de peu de valeur.

38. L'amour que je lui porte, comme un flot de sang, a coulé dans mes membres,
Et tout occupé d'elle que je suis, je me détourne de tout autre ouvrage.

39. Toi mon commensal dans l'amour [61], supplante quiconque dans le don de toi-même à sa cause [62],
Et si elle accepte cela de toi [63], alors, qu'il est beau de donner [64] !

---

62. Littéralement : « rivalise à donner ton âme à cause d'elle », c'est-à-dire : sois plus extrême que quiconque, fais ce que personne ne fait, va jusqu'aux extrémités où personne ne va.

63. C'est-à-dire : si Dieu se dévoile à toi, alors, loin d'avoir perdu, tu auras tout gagné.

64. On notera le *ğinās* entre فَنَافِس et النَّفْس et entre بِبَذْلِ et البَذْلُ .

٣٢ . حَرَامٌ شِفَا سُقْمِي لَدَيْهَا رَضِيتُ مَا   بِهِ قَسَمَتْ لِي فِي الهَوَى وَدَمِي حِلُّ

٣٣ . فَحَالِي وَإِنْ سَاءَتْ فَقَدْ حَسُنَتْ بِهَا   وَمَا حَطَّ قَدْرِي فِي هَوَاهَا بِهِ أَعْلُو

٣٤ . وَعُنْوَانُ مَا فِيهَا لَقِيتُ وَمَا بِهِ   شَقِيتُ وَفِي قَوْلِي اخْتَصَرْتُ وَلَمْ أَغْلُ

٣٥ . خَفِيتُ ضَنًى حَتَّى لَقَدْ ضَلَّ عَائِدِي   وَكَيْفَ تَرَى العُوَّادُ مَنْ لاَ لَهُ ظِلُّ

٣٦ . وَمَا عَثَرَتْ عَيْنٌ عَلَى أَثَرِي وَلَمْ   تَدَعْ لِيَ رَسْمًا فِي الهَوَى الأَعْيُنُ النُّجْلُ

٣٧ . وَلِي هِمَّةٌ تَعْلُو إِذَا مَا ذَكَرْتُهَا   وَرُوحٌ بِذِكْرَاهَا إِذَا رَخُصَتْ تَغْلُو

٣٨ . جَرَى حُبُّهَا مَجْرَى دَمِي فِي مَفَاصِلِي   فَأَصْبَحَ لِي عَنْ كُلِّ شُغْلٍ بِهَا شُغْلُ

٣٩ . فَنَافِسْ بِبَذْلِ النَّفْسِ فِيهَا أَخَا الْهَوَى   فَإِنْ قَبِلَتْهَا مِنْكَ يَا حَبَّذَا البَذْلُ

---

56. On notera l'opposition entre حَرام et حِلّ , comme entre شفا et سُقْم , et le *ğinās maqlūb* entre سُقْم et قَسَمَتْ . L'expression : « mon sang lui est licite » signifie, selon Nābulusī, qu'elle me possède. Or, celui qui possède fait ce qu'il veut de ce qu'il possède et le gouverne à sa guise. Ce qui veut dire ici qu'elle peut faire de moi ce qu'elle veut. Le sens dernier est naturellement : je suis tout entier abandonnné au vouloir divin.

57. Les deux vers 34 et 35 sont à lire en rapport l'un avec l'autre. On notera le *ğinās* entre لَقِيتُ , de (a) لَقِيَ , dans le sens ici d'endurer, de supporter, et شَقِيتُ , de (a) شقى : "être malheureux".

58. Image classique chez Ibn al-Fāriḍ. Il est si malheureux qu'il est maigre et émacié, au point que son ombre est ténue et quasi inexistante.

59. Ce qui veut dire que les beaux yeux m'ont anéanti.

60. On notera le *ğinās* entre تَعْلو ("monter, s'élever") et تَغْلو ("rendre riche"), et l'opposition entre رَخُصَتْ ("être de peu de valeur"), et تَغْلو .

61. Il faut prendre ici le mot أخ dans le sens de صاحب : le tenant de l'amour, de la passion. L'auteur s'adresse à tous les mystiques qui, comme lui, poursuivent la même ambition.

25. Que peut-on dire de moi, si ce n'est :
« Il est tout occupé de Nu‘ṃ [46] ». Oui, je le reconnais.

26. Les femmes de la tribu ont dit : « Gardez-vous [47] de parler de celui qui nous a abandonnées,
Et qui, après avoir connu la gloire, a pris plaisir à l'humiliation [48] ».

27. Si Nu‘m, d'un regard, m'a accordé sa faveur,
Que Sa‘dā ne s'occupe pas de me rendre heureux, que Ǧuml ne cherche pas à se bien conduire avec moi [49],

28. Mes yeux se sont oxydés [50] à regarder une autre qu'elle,
Le baiser de mes paupières à sa terre ôte la rouille.

29. Ils [51] ont su que j'étais occis par ses regards [52],
Dans chaque membre [de mon] corps, [elle a dardé] le fer.

30. L'histoire de mon amour pour elle est ancienne [53],
Et comme elle le sait, elle n'a ni avant, ni après.

31. Je suis sans pareil dans l'amour que je lui porte [54],
Comme est sans pareille sa beauté fascinante [55].

---

53. On notera l'opposition entre حديث et قديم , comme entre بعد et قبل . Il y a sans doute ici une allusion au verset du ميثاق : cf. Q., VII, 172 : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا . . . » : « Quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam, il les fit témoigner contre eux-mêmes : “Ne suis-je pas votre Seigneur ?” Ils dirent : “Mais si, nous en témoignons...”. » Ǧunayd a commenté ce verset, disant qu'il y avait un pacte avant même la création du temps et de l'espace.

54. On notera le parallélisme entre les deux hémistiches : l'amoureux est unique dans l'amour qu'il porte à sa bien-aimée comme la bien-aimée est unique dans sa beauté. Il s'agit naturellement ici de la face divine.

55. Littéralement : la séduction de sa beauté. Peut-être y a-t-il ici une référence au Coran. Le Coran attribue à Dieu des attributs qui peuvent choquer, comme celui d'induire les gens en erreur (exprimé par le verbe فَتَنَ). Cf. Q., V, 41 : « . . . وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ . . . », où il y a en plus une notion de châtiment, ou Q., LXIV, 15 : « إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ » . Il y a aussi l'idée que Dieu met les croyants à l'épreuve.

٢٥ . وَمَاذَا عَسَى عَنِّي يُقَالُ سِوَى غَدَا بِنُعْمٍ لَهُ شُغْلٌ نَعَمْ لِي بِهَا شُغْلُ
٢٦ . وَقَالَ نِسَاءُ الحَيِّ عَنَّا بِذِكْرِ مَنْ جَفَانَا وَبَعْدَ العِزِّ لَذَّ لَهُ الذُلُّ
٢٧ . إِذَا أَنْعَمَتْ نُعْمٌ عَلَيَّ بِنَظْرَةٍ فَلا أَسْعَدَتْ سُعْدَى وَلا أَجْمَلَتْ جُمْلُ
٢٨ . وَقَدْ صَدِئَتْ عَيْنِي بِرُؤْيَةِ غَيْرِهَا وَلَثْمُ جُفُوْنِي تُرْبَهَا لِلْصَّدَا يَجْلُو
٢٩ . وَقَدْ عَلِمُوا أَنِّي قَتِيلُ لِحَاظِهَا فَإِنَّ لَهَا فِي كُلِّ جَارِحَةٍ نَصْلُ
٣٠ . حَدِيْثِي قَدِيمٌ فِي هَوَاهَا وَمَالَهُ كَمَا عَلِمَتْ بَعْدٌ وَلَيْسَ لَهَا قَبْلُ
٣١ . وَمَا لِيَ مِثْلٌ فِي غَرَامِي بِهَا كَمَا غَدَتْ فِتْنَةً فِي حُسْنِهَا مَا لَهَا مِثْلُ

---

46. *Ǧinās* entre بِنُعْمٍ , nom de personne, et نَعَمْ , dans le sens de "oui". Le sens est que l'orant est tout entier occupé de l'amour de Dieu et de la recherche du dévoilement, et quand on le questionne sur ce qui le préoccupe ainsi, il répond que c'est bien cela en effet.

47. Le mot عَنَّا est à prendre ici dans le sens de نَحَّى : "s'écarter de", "ôter", "cesser". Būrīnī explique que les femmes arabes d'une tribu ne pardonnent pas à un jeune homme de leur tribu d'aller faire la cour dans une autre tribu.

48. On notera l'opposition entre عِز et ذُلّ . Les femmes de la tribu en effet peuvent triompher : celui qui les a ignorées a connu ailleurs l'échec.

49. Ce vers est la réponse aux paroles des femmes du vers précédent : votre jalousie et votre dépit m'indiffèrent. Nu'm représente la Présence divine : de ce fait, il ne cherche plus les femmes de l'amour terrestre. Ǧuml pourrait être aussi le diminutif de Ǧamīla.

50. L'image peut paraître difficile à rendre poétiquement. Le verbe (a) صَدِئَ veut bien dire "rouiller". Il est vrai que la rouille que l'on récupère sur des morceaux de fer sert parfois de collyre pour les yeux, et que la couleur n'en est pas très éloignée de celle du *koḥol*.

51. Il s'agit du قَوْمِي du vers 24 : mon peuple, mes gens, mon entourage.

52. Il s'agit ici du dévoilement de la face divine : l'orant en perd le sens, et il fait l'expérience de l'extinction.

17. Le délaissement même [34] est encore de l'amour, pourvu qu'il ne s'y trouve point de haine,
La chose la plus difficile est facile, hormis que vous vous écartiez de moi.

18. La torture que vous m'infligez m'est délice [35], votre tyrannie à mon égard,
Selon le jugement de l'amour, est pour moi justice [36].

19. La patience loin de vous et à cause de vous m'est myrrhe amère [37],
Je vois toujours son amertume [38] se faire en moi de plus en plus douce.

20. Vous avez pris mon cœur, qui est une part de moi,
Quel mal y aurait-il eu que vous preniez le tout ?

21. Vous m'avez quitté, il n'est pas de fidélité, je le vois bien, hormis les larmes,
Hormis le gémissement qui chuinte de l'ardente fournaise du mal d'amour.

22. L'insomnie habite mes paupières, à jamais,
Mon sommeil y est défunt, mes larmes sont ses ablutions funèbres [39].

23. L'amour a versé impunément [40] mon sang entre les vestiges [41],
Et de mes paupières, à Safḥ, a jailli une averse [42] dévalant à torrents [43].

24. Mon entourage [44] a simulé l'ignorance en me voyant esclave de l'amour [45],
Ils ont dit : « À cause de qui le délire a-t-il touché cet homme ? ».

---

43. On notera le *ǧinās* entre بالسَّفْح et مِنْ سَفْحه . Būrīnī donne le premier سفح comme un nom de lieu, et le second, du verbe سَفَحَ ("couler avec abondance") indique le fait de tomber avec abondance.

44. Le verbe تَبالَهَ , sixième forme de (a) بَلَهَ , signifie : "simuler la sottise, paraître plus bête qu'on ne l'est". Ou bien il s'agit ici de simples voisins, qui ne sauraient même imaginer à quel niveau se situe l'expérience d'Ibn al-Fāriḍ, ou bien il s'agit des autres mystiques, et ils peuvent éprouver envers lui quelque jalousie.

45. Il est humilié par l'amour, par son échec à aimer, par le dédain des bien-aimés.

١٧ . وَمَا الصَدُّ إِلاَّ الْوُدُّ مَا لَمْ يَكُنْ قِلًى   وَأَصْعَبُ شَيْءٍ غَيْرَ إِعْرَاضِكُمْ سَهْلُ
١٨ . وَتَعْذِيبُكُمْ عَذْبٌ لَدَيَّ وَجَوْرُكُم   عَلَيَّ بِمَا يَقْضِي الهَوَى لَكُمُ عَدْلُ
١٩ . وَصَبْرِيَ صَبْرٌ عَنْكُمُ وَعَلَيْكُمُ   أَرَى أَبَدًا عِنْدِي مَرَارَتَهُ تَحْلُو
٢٠ . أَخَذْتُمْ فُؤَادِي وَهْوَ بَعْضِي فَمَا الّذِي   يَضُرُّكُمُ لَوْ كَانَ عِنْدَكُمُ الكُلُّ
٢١ . نَأَيْتُمْ فَغَيْرَ الدَّمْعِ لَمْ أَرَ وَافِيًا   سِوَى زَفْرَةٍ مِنْ حَرِّ نَارِ الجَوَى تَعْلُو
٢٢ . فَسُهْدِيَ حَيٌّ فِي جُفُونِي مُخَلَّدٌ   وَنَوْمِي بِهَا مَيْتٌ وَدَمْعِي لَهُ غُسْلُ
٢٣ . هَوًى طَلَّ مَا بَيْنَ الطُّلُولِ دَمِي فَمِنْ   جُفُونِي جَرَى بِالسَّفْحِ مِنْ سَفْحِهِ وَبْلُ
٢٤ . تَبَالَهَ قَوْمِي إِذْ رَأَوْنِي مُتَيَّمًا   وَقَالُوا بِمَنْ هذَا الفَتَى مَسَّهُ الخَبْلُ

---

34. Littéralement : "d'éloignement". Būrīnī indique que قِلًى est à rapporter à صَدّ : il ne faudrait pas que cet éloignement fût de la haine, c'est-à-dire qu'il ne faut pas qu'il y ait de la haine de la part du Bien-Aimé.

35. *Ğinās* entre عَذْبٌ , "chose agréable", et تَعْذيب : *maṣdar* de la deuxième forme : "torture, supplice".

36. On notera l'opposition entre جَوْر ,"oppression, tyrannie, injustice", et عَدْل , "justice".

37. *Ğinās* entre صَبْرٌ , "patience", et صَبْرٌ ou صَبِرٌ : "myrrhe" (qui est une plante amère).

38. On notera l'opposition entre مَرارة et تَحْلو.

39. L'image est celle du mort dont on fait la toilette funèbre. Le sommeil est mort dans les paupières, et son cadavre est lavé par les larmes comme on lave un mort.

40. On notera le *ğinās* entre طَلّ et طُلول . Le verbe طَلّ signifie "verser impunément le sang d'un homme". Būrīnī le donne comme synonyme de هَدَر . Le sens est que la souffrance de l'auteur a été inutile, il n'en est résulté aucun avantage.

41. Nābulusī indique qu'il s'agit des demeures des bien-aimés. On est proche de l'image classique du poète qui se lamente sur les traces du campement.

42. وَبْل désigne une grosse averse, et est le sujet de جَرَى .

11. Eux, dans leurs trajets nocturnes [21], sont restés sur place [22],
Dans leur marche pour quitter leur endroit [23], ils n'ont pas fait route, bien qu'ils soient épuisés [24],

12. Ils se sont égarés hors de ma voie lorsqu'ils ont préféré la cécité
À la voie droite, n'écoutant que leur propre convoitise [25].

13. Ô vous les préférés de mon cœur, que l'amour soit mon intercesseur
Auprès de vous, si vous le voulez bien [26], que par lui [27] le lien [28] se retrouve soudé [29].

14. Un seul regard de vous en geste d'amitié pour moi est bien possible,
Les messagers entre vous et moi se sont lassés [30].

15. Vous êtes mes seuls aimés, dans le bon comme dans le mauvais sort [31],
Restez [32] tels que vous le désirez, je reste à jamais votre intime.

16. Si c'est mon lot que vous me quittiez, sans toutefois vous éloigner,
Pour moi, c'est dans ce délaissement même qu'est l'union [33].

---

26. إذا شِئْتُمْ se réfère à وَالمحَبّة شافِعِي لَدَيْكُمْ .

27. Le pronom ها de بها se rapporte à المحَبّة .

28. Nābulusī interprète الحَبْلُ comme désignant le Coran.

29. C'est-à-dire que nous restions unis, liés entre nous par le lien de l'amour.

30. Būrīnī explique que les messagers, ce sont les prophètes et les envoyés, et que ceux-ci ont essayé de corriger les nations de leurs errements, mais sans succès. Ils ont fini par s'en lasser et par renoncer. Il semble que le sens ici soit que Ibn al-Fāriḍ se contenterait d'un seul regard. Il faut rappeler qu'à l'origine, dans la vie bédouine, il ne pouvait y avoir entre les amoureux de contact direct, selon les lois tribales. Il fallait un intermédiaire. Pour le mètre, il faut lire le *sīn* de رسْـــــل avec *sukūn* et non avec *ḍamma* comme ce serait grammaticalement normal.

31. C'est-à-dire, comme le dit Būrīnī, que vous êtes mes bien-aimés, quel que soit le sort, et je ne changerai pas dans mon amour pour vous.

32. كونوا est à prendre dans le sens de "restez, demeurez, ne changez pas".

33. Il y a ici un choix difficile. الوَصْلُ signifie normalement l'union, et est un terme important dans le langage mystique. Mais il pourrait aussi signifier la faveur du Bien-Aimé. Le fait d'être séparés sans être éloignés indique qu'il n'a pas beaucoup d'espoir de parvenir jamais à l'union : de ce fait, il diminue ses prétentions.

١١ . فَهُمْ فِي السُّرَى لَمْ يَبْرَحُوا مِنْ مَكَانِهِمْ وَمَا ظَعَنُوا فِي السَّيْرِ عَنْهُ وَقَدْ كَلُّوا
١٢ . وَعَنْ مَذْهَبِي لَمَّا اسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الـ ـهُدَى حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ضَلُّوا
١٣ . أَحِبَّةَ قَلْبِي وَالْمَحَبَّةُ شَافِعِي لَدَيْكُمْ إِذَا شِئْتُمْ بِهَا اتَّصَلَ الْحَبْلُ
١٤ . عَسَى عَطْفَةٌ مِنْكُمْ عَلَيَّ بِنَظْرَةٍ فَقَدْ تَعِبَتْ بَيْنِي وَبَيْنَكُمُ الرُّسْلُ
١٥ . أَحِبَّايَ أَنْتُمْ أَحْسَنَ الدَّهْرُ أَمْ أَسَا فَكُونُوا كَمَا شِئْتُمْ أَنَا ذَلِكَ الْخِلُّ
١٦ . إِذَا كَانَ حَظِّي الْهَجْرُ مِنْكُمْ وَلَمْ يَكُنْ بِعَادٌ فَذَاكَ الْهَجْرُ عِنْدِي هُوَ الْوَصْلُ

---

21. Le verbe (i) سَرَى veut dire : "voyager pendant la nuit, faire un voyage nocturne". Il y a sans doute ici une allusion au voyage nocturne du Prophète, et l'opinion d'Ibn al-Fāriḍ est probablement que le voyage du Prophète fut un voyage réel, à la différence de leur voyage à eux. Toutefois, on discute pour savoir si le Prophète voyagea physiquement, mentalement, ou en rêve.

22. Littéralement : « ils n'ont pas quitté leurs endroits. » C'est-à-dire que ce ne sont pas de vraies marches, puisqu'ils n'ont pas bougé, elles sont seulement imaginaires.

23. Le verbe ظَعَنَ indique surtout le fait de voyager dans une litière placée sur un chameau. Cf. « Ô toi qui conduis les palanquins, qui sans cesse parcours les steppes », note 1, p. 30.

Variante : à la place de كَلُّوا : حَلُّوا , qui marque l'opposition entre ظَعَنَ , "partir", et حَلَّ , "s'installer".

24. Soit qu'ils aient fait des efforts, et que cela n'ait servi à rien, soit qu'ils donnent seulement le change. Le deuxième hémistiche va dans le même sens que le premier et en renforce le sens. Les vrais amoureux effectuent des voyages vrais, réels, sur les chemins de l'amour. Mais il en est d'autres qui, bien qu'ils en présentent les apparences (les larmes, l'épuisement...), n'effectuent qu'une pseudo-expérience, car celle-ci n'est constituée que de leurs seuls rêves, leurs seules chimères. Ils trompent les autres et ils se trompent eux-mêmes.

25. Littéralement : « par une envie issue d'eux-mêmes. » Cf. Q., II, 109, où l'on retrouve la même formulation : « وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ . . . » : « Beaucoup de gens du livre aimeraient vous rendre mécréants après que vous avez cru, par jalousie de leur part... » Nābulusī interprète l'envie comme une ignorance extrême de l'âme et du cœur et l'absence d'attention à l'ordre divin.

On notera l'opposition entre الهُدَى et ضَلّوا .

6. Qui ne s'est pas anéanti dans son amour n'a pas vécu de lui,
Et avant de récolter le miel [10], il faut subir les abeilles.

7. Accroche-toi aux basques [11] de l'amour, défais-toi de la pudeur,
Laisse la voie des ascètes, quand bien même ils seraient sublimes [12].

8. Dis à celui qui a succombé à l'amour : tu en as payé le prix jusqu'au dernier sol [13],
Et dis au fat qui prétend à l'amour [14] : l'œil enduit de *koḥol* est loin de valoir la paupière naturellement brune [15].

9. Certains se sont exposés [16] à la passion d'aimer, et ils se sont détournés
De ma constance dans l'amour, alléguant mille prétextes [17].

10. Ils se sont contentés des souhaits [18], et ils ont eu la mauvaise part [19],
Ils ont prétendu avoir plongé dans les océans de l'amour, et ils n'ont pas été mouillés [20].

---

une peau naturellement brune, à tel point qu'on dirait qu'on y a appliqué du *koḥol*. La beauté naturelle de ces yeux est infiniment supérieure à la beauté artificielle de ceux qu'il faut enduire de *koḥol*.

16. *Ğinās* entre تَعَرَّضُ , "s'exposer à", et أَعْرَضُوا : "se détourner". Cf. Q., XVII, 83 : « وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا » : « Quand nous comblons l'homme de bienfaits, il se détourne et se replie sur lui-même ; et quand un mal le touche, il est désespéré. »

17. اِعْتَلُّوا , huitième forme de (i) عَلَّ : ici dans le sens d'alléguer un prétexte, une excuse.

18. Le sens est péjoratif : sans qu'il y ait aucune réalisation.

19. Littéralement : ils ont été éprouvés, mis à l'épreuve, dans leurs sorts, ou leurs chances. Il y a un *ğinās* entre اِبْتُلُوا , huitième forme de بَلا , "éprouver", et اِبْتَلُّوا , huitième forme de بَلَّ , "mouiller".

20. C'est-à-dire qu'ils ont menti, ils ne sont entrés dans les mers de l'amour qu'en rêve, ou par imagination, mais pas réellement, car on ne peut entrer dans la mer sans être mouillé. Autrement dit, on ne peut aimer sans souffrir.

٦ . فَمَنْ لَمْ يَمُتْ فِي حُبِّهِ لَمْ يَعِشْ بِهِ   وَدُونَ اجْتِنَاءِ النَّحْلِ مَا جَنَتِ النَّحْلُ

٧ . تَمَسَّكْ بِأَذْيَالِ الهَوَى وَاخْلَعِ الحَيَا   وَخَلِّ سَبِيلَ النَّاسِكِينَ وَإِنْ جَلُّوا

٨ . وَقُلْ لِقَتِيلِ الحُبِّ وَفَّيْتَ حَقَّهُ   وَلِلْمُدَّعِي هَيْهَاتَ مَا الكَحَلُ الكُحْلُ

٩ . تَعَرَّضَ قَوْمٌ لِلْغَرَامِ وَأَعْرَضُوا   بِجَانِبِهِمْ عَنْ صِحَّتِي فِيهِ وَاعْتَلُّوا

١٠ . رَضُوا بِالأَمَانِي وَ ابْتُلُوا بِحُظُوظِهِمْ   وَخَاضُوا بِحَارَ الحُبِّ دَعْوَى فَمَا ابْتَلُّوا

---

10. اجْتِنَاء , huitième forme de (i) جَنَا , "cueillir". Būrīnī présente ce mot comme signifiant l'extraction des pains de miel de l'endroit où ils sont. La phrase veut donc dire : avant que tu parviennes au miel des abeilles dans la ruche, il faut que tu subisses les maux et les méfaits des abeilles (c'est-à-dire que tu en subisses les piqûres). Le sens est que celui qui ne s'accoutume pas à l'amertume ne parvient pas à goûter la douceur.

Il y a une variante signalée par Arberry : الشَّهْد à la place de النَّحْل au milieu du deuxième hémistiche. Le mot désigne la couche supérieure du miel quand on le récolte, ce qui veut dire qu'il s'agit d'un miel d'excellente qualité, qui n'a pas été manipulé ou trafiqué.

11. ذَيْل pluriel أَذْيَال désigne le bas, la queue ou la traîne d'une robe. Cf. « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », vers 46, note 94, p. 148.

12. Car Būrīnī dit qu'en réalité, ils ne connaissent pas vraiment le chemin de l'amour. La voie de la شريعة , ou voie théologale, est celle des ascètes. Ils suivent la loi. Mais la voie de la حقيقة , ou voie mystique, est supérieure. Non que cette voie contrevienne à la loi, mais elle la dépasse et l'accomplit.

13. Le prix à payer, c'est de mourir pour la satisfaction du Bien-Aimé.

14. Mais qui n'aime pas vraiment. En effet, celui qui prétend aimer et ne meurt pas de cet amour est un menteur. Au contraire, celui qui succombe à l'amour et meurt à lui-même, celui-là parle en vérité.

15. هَيْهات : interjection : "loin ! arrière ! ". Būrīnī fait remarquer, avec un vers de Mutanabbī à l'appui, que le *koḥol* artificiel n'équivaut en rien au *koḥol* naturel. Il y a un *ğinās* entre الكُحْل , qui indique le collyre dont on enduit l'entourage des yeux, et c'est là quelque chose d'artificiel, et الكَحَل qui indique ce genre d'yeux qui ont tout autour

LE POÈME

1. Il n'est d'autre loi que l'amour [1], alors, garde ton cœur [2] sain et sauf, la passion n'est pas chose aisée.
   S'il avait eu quelque raison, l'homme malade d'amour [3] ne l'aurait point choisi.
2. Vis libéré de lui [4], car ce qui pourrait être quiétude, dans l'amour est tracas.
   Au début tu en es malade, à la fin tu en meurs [5].
3. Mais pour moi, la mort en lui, par amour, c'est la vie [6],
   Qui que ce soit que j'aime, il me comble de ses faveurs.
4. Je t'ai conseillé parce que j'ai la science de l'amour, mais je voudrais
   Que tu me contredises : choisis pour toi-même ce qui te plaît [7].
5. Si tu veux vivre dans le bonheur, meurs martyr [8] de l'amour.
   Sinon, l'amour a ses adeptes [9].

---

une réponse aux vers précédents, et en particulier au fait que le premier vers semblait considérer comme fou celui qui consentait à être malade d'amour. Ce vers prend le contre-pied : au contraire, pour le mystique, la vie véritable, c'est d'aimer, et cela ne peut se faire que par le fait de mourir à soi-même, d'abandonner son moi.

7. On ne saurait mieux dire que l'amour est essentiellement expérience personnelle, et que ce qui vaut pour l'un ne vaut pas pour l'autre. D'un côté il veut conseiller, de l'autre il souhaite que l'on ne suive pas son conseil. Il est vrai qu'Ibn al-Fāriḍ ne cesse de fustiger ceux qui voudraient lui donner des conseils, et qu'il est donc en quelque sorte à bonne école sur ce point : il sait par expérience que l'amour n'a que faire des conseils.

8. On notera dans ce *ǧinās* l'opposition entre سعيداً et شهيداً , le premier mot exprimant l'idée du bonheur, le second l'idée du martyr. Cette opposition marque encore le renversement des perspectives qui préside à la loi de l'amour.

9. C'est-à-dire : éloigne-toi, ne prétends pas connaître la vraie vie sans consentir à la mort. Les gens qui aiment vraiment ne te laisseraient pas s'agréger à eux.

القصيدة

١ . هُوَ الحُبُّ فَاسْلَمْ بِالحَشَا مَا الهَوَى سَهْلُ فَمَا اخْتَارَهُ مُضْنًى بِهِ وَلَهُ عَقْلُ
٢ . وَعِشْ خَالِيًا فَالحُبُّ رَاحَتُهُ عَنًا وَأَوَّلُهُ سُقْمٌ وآخِرُهُ قَتْلُ
٣ . وَلَكِنْ لَدَيَّ المَوْتُ فِيهِ صَبَابَةً حَيَاةٌ لِمَنْ أَهْوَى عَلَيَّ بِهَا الفَضْلُ
٤ . نَصَحْتُكَ عِلْمًا بِالْهَوَى وَالذي أَرَى مُخَالَفَتِي فَاخْتَرْ لِنَفْسِكَ مَا يَحْلُو
٥ . فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيدًا فَمُتْ بِهِ شَهِيدًا وَإِلاَّ فَالغَرَامُ لَهُ أَهْلُ

---

1. Nābulusī l'identifie comme étant l'amour divin (المحبة الالهية) et cite Q., V, 54 : «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» : « Dieu va faire venir un peuple qu'il aime et qui l'aime. » Il ajoute que les croyants aiment Dieu de l'amour même dont celui-ci les aime. Būrīnī indique qu'il n'y a d'autre réalité que l'amour (c'est son commentaire qui m'inspire le titre de ce poème).

2. Littéralement : « les entrailles. » اسْلَم est interprété par Nābulusī comme le fait de se conduire selon la voie droite, en suivant le commandement divin.

3. مُضْنًى بِه : de (a) ضَنِيَ : "être faible, maladif" : il y a ici en effet une nuance de faiblesse : celui qui a consenti à l'amour a rendu les armes, il a abandonné ses défenses.

4. خَالِيًا , de (u) خَلا , "être vide, vacant", c'est-à-dire ici vivre sans les soucis qu'apporte l'amour. Le sens est qu'il vaudrait mieux être sans amour, vivre libre d'amour, mais en réalité, Ibn al-Fāriḍ n'en croit rien.

5. Littéralement : « Vis sans lui, car l'amour, son repos est fatigue / À son début, tu es malade, à sa fin, tu es tué. » Le vers est composé autour de l'opposition entre رَاحَتُهُ , "le repos", et عَنًا , "la fatigue, le trouble", et entre أَوَّلُهُ , "son début", et آخِرُهُ , "sa fin". Enfin, il y a dans les mots سُقْم ("maladie") et قَتْل ("meurtre, assassinat") l'idée d'une progression dans les contrariétés apportées par l'amour.

6. Ce vers exprime en quelque sorte l'idée fondamentale de la mystique. La vie sans amour n'est qu'une apparence de vie. La vie véritable, c'est la mort en Dieu par amour, c'est-à-dire l'extinction du croyant en Dieu, sa propre personne étant anéantie. Le chemin qui mène à cela, c'est l'amour. Nābulusī fait remarquer que ce vers constitue

IL N'EST D'AUTRE LOI QUE L'AMOUR

Dans ce très beau poème, ʻUmar b. al-Fāriḍ livre quelques uns des enseignements qu'il a tirés de son expérience de l'amour. Il commence par prévenir son lecteur : mieux vaut ne pas connaître l'amour, car c'est une source de souffrance. Pourtant, il se reprend vite : certes, celui qui succombe à l'amour en paye le prix, mais qu'est-ce qu'une vie sans amour ? Mieux vaut encore souffrir des tourments de la passion que de n'en rien connaître. Cependant, et il s'étend assez longuement sur cet aspect, ce qu'il a connu de l'amour, c'est surtout le silence de l'aimée. Sa relation avec elle est souvent pour lui une torture, mais cette torture même lui est délice. Il décrit alors sa souffrance, qui le met en piteux état. Le sommeil le fuit, les pleurs sont son lot, tout son corps s'émacie. Pourtant, il reste fidèle à l'amour qui l'habite et ne jette pas les yeux ailleurs. Que lui chaut le blâme de son entourage ? Sa passion l'habite. Et le poème se termine par cette déclaration de fidélité : quand bien même l'aimée me ferait défaut, ma tendresse pour elle lui est acquise, sans retour.

Le mètre est le *ṭawīl*.

35. J'en fais serment, par Ḥaṭīm [84], par le côté de la Ka'ba [85] et par ses draperies [86],
Par les deux stations [87] où prennent leur course [88] les croyants,

36. Par les ombres d'al-Ǧanāb [89], par Ḥiǧr [90], par la gouttière [91] de la Ka'ba,
Et par le lieu [92] où sont exaucées les prières de qui le fréquente,

37. Jamais ne hume le *bašām* [93] sans qu'il offre
À mon cœur le salut de Su'ād [94].

---

91. Le mot est donné par Būrīnī comme l'expression de la miséricorde de Dieu. Dieu fait descendre sur l'homme sa miséridorde comme l'eau descend du toit (de la racine (u) زاب : "couler"). Le ميزاب , c'est la gouttière. La Ka'ba a une gouttière en or, et c'est à cela que fait allusion ici Ibn al-Fāriḍ. Ibn al-'Arabī, qui visita la Ka'ba quelques années avant Ibn al-Fāriḍ, dit qu'il était "amoureux" de la gouttière d'or de la Ka'ba.

92. Le مُسْتَجاب est un endroit désigné par le Prophète où les prières sont exaucées. C'est l'un des côtés de la Ka'ba, au-dessous de la gouttière. Les pèlerins s'accrochent aux draperies, et c'est la raison pour laquelle on les replie et on les remonte pour qu'elles ne soient pas déchirées.

93. Le *bašām* est un arbre odoriférant, qui croît en abondance dans les montagnes de La Mekke. On fait de ses rameaux des cure-dents. Il est proche du baumier.

94. Su'ād est l'une des belles dont parlent les poètes, et le parfum qui se dégage du *bašām* la lui rappelle. Su'ād ici personnifie la Présence divine.

٣٥ . قَسَمًا بِالحَطِيمِ وَالرُّكْنِ وَالأَسْـ ـتَارِ وَالمَرْوَتَيْنِ مَسْعَى العِبَادِ

٣٦ . وَظِلالِ الجَنَابِ وَالحِجْرِ والمِيـ ـزَابِ وَالمُسْتَجَابِ لِلقُصَّادِ

٣٧ . ما شَمِمْتُ البَشَامَ إِلاَّ وَأَهْدَى لِفُؤَادِي تَحِيَّةً مِنْ سُعَادِ

---

84. Nom de lieu d'un endroit dans le temple de La Mekke, entre l'enceinte, la Ka'ba et le puits de Zamzam, où les fidèles viennent prier.

85. Il s'agit du côté droit de la Ka'ba dans lequel est enchassée la Pierre noire.

86. Il s'agit des tentures qui recouvrent la Ka'ba. Nābulusī les interprète comme l'évocation des voiles qui obscurcissent la vision et empêchent la connaissance directe de Dieu.

87. Il s'agit des limites de Marwā et de Ṣafā, limites du parcours des pèlerins.

88. Au moment du pèlerinage, les pèlerins courent entre ces deux limites, imitant la fuite éperdue de Hāğar dans le désert, emportant son fils Isma'īl.

89. Būrīnī dit qu'il s'agit d'une montagne connue, qu'il qualifie de هضاب , c'est-à-dire de montagne aplatie faite de pierres rougeâtres.

90. Būrīnī dit que c'est un nom attaché à Isma'īl, ce serait le mur nord de l'enceinte sacrée, autour de la Ka'ba. C'est aussi un nom de lieu. Le terme est d'ailleurs coranique : cf. Q., XV, 80 : «وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الحِجْرِ المُرْسَلِينَ» : « les gens d'al-Ḥiğr ont traité les messagers de menteurs. » Mais ce n'est pas en ce sens que le mot est pris ici : il s'agit du حجر d'Isma'īl.

32. En elle [74] était ma joie [75], et ma sainte ascension [76],
À la station d'Abraham je fais halte [77], dans mon cœur se manifeste le dévoilement [78].

33. Les mauvaises fortunes, d'elles, m'ont éloigné [79], les divines bénévolences ont été amputées [80],
Les faveurs [81] n'ont pas duré.

34. Puisse le temps permettre le retour [82] des jours passés,
Qui sait ? Mes joies [83] alors reviendraient-elles ?

---

premier pas pratique dans l'expérience, et il est indispensable au départ de toute expérience mystique. Il s'agit de l'ouverture au monde supra-sensible. Le terme est d'ailleurs coranique.

79. C'est-à-dire de La Mekke, et spécialement de cet état que j'y avais connu : l'ascension et la joie, ou la paix.

80. وارداتي est le pluriel de وارد et indique, dit Nābulusī, les secrets divins et les connaissances cachées qui étaient révélés à son esprit et à son cœur quand il était à La Mekke. Quand il est retourné en Égypte, son pays d'origine, tout cela a cessé. Il s'agit ici de l'état où s'arrête le dévoilement. Il y a rupture : le mot indique les grâces imprévisibles, et d'ailleurs imméritées, qui échoient à l'homme de la part de Dieu.

81. Nābulusī donne au mot أورادي , pluriel de وِرْد , le sens de : "portion du Coran", ce qui est en effet l'un des sens possibles. Mais cela voudrait dire qu'il a arrêté la récitation du Coran, ce qui n'est guère plausible. Le sens est plutôt qu'il a été attiré par la vie matérielle, et de ce fait, ses oraisons ne sont plus continuelles comme avant. Mais si on suit la lecture de Nābulusī, il faudrait traduire : "mes oraisons n'ont pas duré".

82. On notera le *ǧinās* entre بِعَوْد , le "retour" (Būrīnī précise qu'il s'agit du retour à La Mekke), et تَعود , d'une part, et أَعْيادي d'autre part.

83. Littéralement : « mes fêtes. » Nābulusī précise qu'il souhaite retrouver les états spirituels qu'il a connus à La Mekke. Mais s'il souhaite revenir à La Mekke (le lieu terrestre), c'est surtout parce qu'il souhaite revenir aux états spirituels.

٣٢ . كَانَ فِيهَا أُنْسِي وَمِعْرَاجُ قُدْسِي   وَمُقَامِي المَقَامُ وَالفَتْحُ بَادِي
٣٣ . نَقَلَتْنِي عَنْهَا الحُظُوظُ فَجُذَّتْ   وَارِدَاتِي وَلَمْ تَدُمْ أَوْرَادِي
٣٤ . آهِ لَوْ يَسْمَحُ الزَّمَانُ بِعَوْدٍ   فَعَسَى أَنْ تَعُودَ لِي أَعْيَادِي

---

74. C'est-à-dire à La Mekke. Ibn al-Fāriḍ décrit ici un aspect de son pèlerinage à La Mekke. Il faut toujours considérer les étapes du pèlerinage comme l'image des étapes de l'ascension mystique.

75. Le mot أُنْس indique la joie qui inonde l'amoureux dans l'expérience mystique. Il s'agit ici d'un état dans la vie mystique. Le mot est opposé à وَحْشَة , qui indique la crainte qui saisit le mystique quand il est seul. الأُنْس , c'est la joie que le mystique ressent au sein d'un groupe avec lequel il est en sympathie. On notera dans le deuxième hémistiche le terme مَقام : l'auteur joue ici sur les termes techniques de l'expérience mystique. Alors que le أُنْس est un état, le مَقام est une étape.

76. Naturellement, il ne s'agit pas d'une ascension véritable, qui serait comparable par exemple à celle du Prophète, mais d'une élévation spirituelle dans les degrés de la perfection vers les stations où se tient la Majesté divine. Ibn al-Fāriḍ utilise encore ici le vocabulaire technique de l'expérience mystique. Il s'agit ici d'un degré dans l'échelle des stations de l'expérience mystique.

77. On notera le *ğinās* entre مُقامي , de (u) قام : "lieu où on séjourne, où on se tient", et مَقام , de la même racine : "station". Il s'agit ici de l'endroit dit "station d'Abraham", qui, selon la tradition, est le lieu près de la Ka'ba où se tenait Abraham pendant la construction du temple. C'est un lieu topographique, mais en même temps une voie initiatique. Abraham est le champion du توحيد , de l'unicité de Dieu.

78. Littéralement : « ... et se montre l'inspiration par laquelle Dieu ouvre mon entendement. » Dans l'ascension mystique, ou spirituelle, Dieu "ouvre" l'entendement de son fidèle afin de le rendre capable de percevoir quelque chose de la Réalité véritable. Il ne s'agit pas de la seule intellection, c'est une expérience de la vision (comme le كَشْف). Il y a peut-être ici une allusion au dialogue qui eut lieu au Caire entre Ibn al-Fāriḍ et son maître, qui lui avait prédit qu'à La Mekke, son cœur serait "ouvert", c'est-à-dire qu'il recevrait la "vision". Le فتح se fait plutôt au niveau de la poitrine. C'est le

25. Que l'ondée de printemps [58] bruine à Ğam' [59] sur nous tous, sans répit,
[Qu'elle arrose] aussi les douces nuits passées à Ḫayf [60].

26. Si c'est de l'argent ou une belle fin [61] que d'autres désirent,
Mon espoir [62], c'est Minā, tel est mon vœu le plus cher.

27. Ô gens du Ḥiğāz, si c'est la séparation [63] que décrète le destin,
C'est là sentence irrévocable [64], telle est la volonté de Dieu [65].

28. L'amour que depuis toujours j'ai pour vous [66] ne change pas,
Mon attachement pour vous, vous le savez, reste le même.

29. Vous demeurez [67] à l'intime de mon cœur [68],
Vous êtes dans la prunelle de mes yeux.

30. Ô toi, le compagnon de mes nuits [69], si tu veux me donner le bonheur,
Apaise mon esprit à La Mekke, par tes chants.

31. Ses entours [70] sont ma patrie, mon parfum est sa terre,
Le chemin de la vallée [71] m'est étanchement [72] et viatique [73].

---

68. Littéralement : « vous habitez au plus noir de mon cœur », c'est-à-dire : "au fond de mon cœur".

69. Variante : au lieu de يا سَميري , Arberry donne : يا سَجيري : « Ô mon fidèle ami. »

70. Le pronom se rapporte à La Mekke, il s'agit des alentours de la Mekke.

71. مَسيل , du verbe (i) سال , indique exactement le lit d'un cours d'eau.

72. Du verbe ورد ، يرد : "descendre la pente pour arriver à l'eau" : cf. le vers 12 et la note 36.

73. Du verbe (u) زاد : "se munir de provisions pour la route": ce ne sont pas seulement les provisions prises pour le pèlerinage, mais les grâces que Dieu prodigue, et qui sont les fruits spirituels du pèlerinage.

٢٥ . وَسَقَى جَمْعَنا بِجَمْعٍ مُلِثًّا وَلُيَيْلاتِ الخَيْفِ صَوْبَ عِهادِ
٢٦ . مَنْ تَمَنَّى مالاً وَحُسْنَ مَآلٍ فَمُنَائي مِنًى وَأَقْصَى مُرَادي
٢٧ . يا أُهَيْلَ الحِجَازِ إنْ حَكَمَ الدَّهْـ ـرُ بِبَيْنٍ قَضَاءَ حَتْمٍ إرَادي
٢٨ . فَغَرَامي القَدِيمُ فِيكُمْ غَرَامي وَوِدَادي كَمَا عَهِدتُمْ وِدَادي
٢٩ . قَدْ سَكَنْتُمْ مِنَ الفُؤَادِ سُوَيْدَا هُ وَمِنْ مُقْلَتي سَوَاءَ السَّوَادِ
٣٠ . يَا سَمِيري رَوِّحْ بِمَكَّةَ رُوحي شَادِيًا إنْ رَغِبْتَ في إسْعَادي
٣١ . فَذَرَاهَا سِرْبي وَطِيبي ثَرَاهَا وَسَبِيلُ المَسِيلِ وِرْدي وَزَادي

---

58. La structure du vers ne peut ici être conservée, le sujet de سَقَى étant à la fin du deuxième hémistiche : صَوْب عِهاد : la pluie du début du printemps.

59. On notera le *ǧinās* entre le premier جَمْعَنا , qui indique "nous tous", et le second, بِجَمْعٍ , qui est un nom de lieu (c'est l'un des noms que l'on donne à Muzdalifa).

60. Nom de lieu connu. Cf. « Ses paupières dardent en mon cœur un glaive... », note 82, p. 84.

61. *Ǧinās* entre مالاً , "argent", et مآل , du verbe (u) آلَ , qui signifie "la fin", "le terme". Mais il s'agit ici d'être sauvé le jour de la Résurrection.

62. *Ǧinās* entre تَمَنَّى et فَمُنائي d'une part, et مِنًى d'autre part, ce dernier mot indiquant l'endroit bien connu près de La Mekke.

63. بين ici au sens de séparation (de (i) بان : "être séparé").

64. حَتْم , du verbe (i) حَتَمَ : "rendre obligatoire".

65. Būrīnī indique qu'il s'agit ici de la volonté de Dieu.

66. Ce vers est à comprendre en relation avec le vers précédent : même si le destin a pris une sentence contre nous, mon amour pour vous ne change pas : l'amour ancien que j'avais pour vous, avant la sentence, reste le même.

67. Il s'agit toujours des gens du Ḥiǧāz.

18. Ô nos proches du parage, que la séparation est amère [46]
Et comme est douce la rencontre [47] après la solitude.

19. Comment un homme accablé pourrait-il jouir de la vie,
S'il est entre ses entrailles comme l'étincelle [48] qu'on fait jaillir ?

20. Sa vie comme son endurance [49] s'amenuisent,
Alors que croissent en lui mal d'amour et désespérance [50].

21. Son corps est resté dans les douars d'Égypte [51],
Ses compagnons sont en Syrie [52], son cœur est à Ağiād [53].

22. Si de nouveau, au déclin du jour, je puis m'arrêter au surplomb des rochers [54],
Me reste le bonheur qui suit l'éloignement [55].

23. Que Dieu garde ce que nous connûmes jadis en ce lieu adonné à l'oraison [56],
Où nous étions conviés à la voie du bien.

24. Les palanquins de ceux qui pérégrinent entre les deux monts
[Cheminent] au lever du jour par les défilés [57], sans s'attarder.

---

52. Šām est le nom antique de la grande Syrie, et, jusqu'à présent, on appelle encore Damas Šām, et la Syrie : Bilād Šām.

53. Lieu connu près de La Mekke.

54. Allusion aux rochers sur lesquels s'est assis le prophète à 'Arafāt. Le sens est l'accession à l'étape de la connaissance de la Réalité divine.

55. Lorsque l'amoureux est admis au seuil de la Présence et que quelque chose de celle-ci se dévoile à lui, il atteint l'étape de l'extinction. Celle-ci ne dure pas, et il revient bientôt à la perception des choses sensibles, mais il lui reste la douceur du souvenir et de la nostalgie.

56. Il s'agit d'un endroit, à La Mekke, pour la prière, dans le *maqām* Ibrahīm.

57. Le mot مـــأْزِم , ici au duel, indique un passage étroit, ici sans doute un défilé entre des montagnes. Le sens évoque la montée entre La Mekke et le mont 'Arafāt. العُلَيْمين est le diminutif de العَلَمَيْن , nom de lieu près de La Mekke.

١٨ . ما أَمَرَّ الفِرَاقَ يَا جِيرَةَ الحَيْـ   ـيِ وَأَحْلَى التَّلاقِ بَعْدَ انْفِرَادِ

١٩ . كَيْفَ يَلْتَذُّ بِالحَيَاةِ مُعَنًّى   بَيْنَ أَحْشَائِهِ كَوَرْيِ الزِّنَادِ

٢٠ . عُمْرُهُ وَاصْطِبَارُهُ فِي انْتِقَاصٍ   وَجَوَاهُ وَوَجْدُهُ فِي ازْدِيَادِ

٢١ . فِي قُرَى مِصْرَ جِسْمُهُ وَالأُصَيحا   بُ شَآمًا وَالقَلْبُ فِي أَجْيَادِ

٢٢ . إِنْ تَعُدْ وَقْفَةٌ فُوَيْقَ الصُّخَيرَا   تِ رَوَاحًا سَعِدْتُ بَعْدَ بِعَادي

٢٣ . يا رَعَى اللَّهُ يَوْمَنا بِالمُصَلَّى   حَيْثُ نُدْعَى إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ

٢٤ . وَقِبَابُ الرِّكَابِ بَيْنَ العُلَيْمَيْـ   ـنِ سِرَاعًا لِلمَأْزِمَيْنِ غَوادِي

---

ne voie les bien-aimés qu'en songe, et non réellement en chair et en os. Si bien que le sommeil est le seul cadre où a lieu la rencontre, dans la mesure où le sommeil est le lieu des rêves. Naturellement, dans le sens mystique, il faut comprendre, avec Nābulusī, que le retour au sommeil est en fait l'éveil véritable à la Réalité.

46. Les voisins du campement, ce sont les saints et les rapprochés qui ont connu la station de l'unicité.

47. Dans تَلاق , *maṣdar* de sixième forme de لَقِيَ , il y a une notion de réciprocité, de rencontre mutuelle. On notera l'opposition entre التَّلاق et انْفراد comme entre أمَرَّ et أَحْلَى.

48. وَرْي vient du verbe ورى ، يري , "faire jaillir du feu" (en parlant d'un briquet par exemple). الزناد est le pluriel de زَنْد , qui désigne cette sorte de briquet rustique constitué de deux morceaux, l'un de bois dur, l'autre de bois tendre, qui, frottés l'un contre l'autre, font jaillir la flamme. La flamme qui jaillit du briquet, c'est le feu de l'amour et du désir dans le cœur de l'amoureux.

Quant à l'homme accablé, c'est celui qui est accablé par l'amour, en ce sens qu'il est tout entier abandonné à l'amour, sans repos et sans rémission.

49. اصْطِباره , huitième forme اصطبر de (i) صبر , indique le fait d'être patient, constant, persévérant. Il y a une opposition entre ce mot et وَجْدُهُ .

50. On notera l'opposition entre انْتِقاصٍ et ازْدِياد .

51. Ce vers constitue un développement du vers 19 : comment pourrait-il jouir de la vie, alors que son corps est dans la terre d'Égypte, ses compagnons en Syrie, et son cœur à Ağiād ? C'est l'image de l'écartèlement ou de la séparation physique qui soutient l'idée qu'il est encore bien loin de l'union et de l'unicité.

10. Si tu passes [30] al-Ḥirrār [31], te dirigeant vers les tentes
De Qudayd [32], pays des hommes nobles,

11. Si tu te rapproches de Ḫulayṣ [33], de ʿUsfān [33]
Et de Marr al-Ẓahrān [33] où se rencontrent les bédouins,

12. Si tu te rends près de Ğamūm [34] et de Qaṣr [35],
Et aussi de Daknā' [35], tous ces lieux où s'abreuvent les passants altérés [36],

13. Si tu parviens à Tanʿīm [37] et à Zāhir [37],
Dont les blanches fleurs montent jusqu'au plus haut des monts [38],

14. Si tu franchis al-Ḥuğūn [39], et si tu poursuis ta route,
Préférant visiter les mausolées des grands saints [40],

15. Si tu atteins les tentes, porte mon salut fidèle
Aux Arabes qui y sont rassemblés [41].

16. Sois délicat, rappelle-leur, autant que tu le peux, ce qui est en moi
D'ardent désir qui ne tarit point [42].

17. Ô amis [43], retrouverai-je l'intimité avec vous dans le campement [44]
En retrouvant le sommeil [45] ?

---

41. Littéralement : « aux arabes de cette société, de cette assemblée, de cette réunion. » Ibn al-Fāriḍ nomme par là les gens de l'amour, qui se tiennent dans l'attente de l'union, professent l'unicité et aspirent à connaître le dévoilement.

42. De (a) نَفِدَ , avec le ما de la négation, dans le sens de "ne pas cesser, rester jour et nuit".

43. Pluriel de خليل . Ce sont ceux qui effectuent le même chemin que Ibn al-Fāriḍ sur la voie de Dieu, à la recherche du dévoilement. Ce sont les "pauvres en Dieu" comme dit Q., XXXV, 15 : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ » : « Ô hommes, vous êtes les indigents tournés vers Dieu ; Dieu, Lui, est riche et digne de louanges ».

44. التَّداني : *masḍar* de sixième forme de دنا , "être près", ici dans le sens de "se rapprocher". Il s'agit ici du passage de la multiplicité à l'unité dans l'expérience de l'extase, le retour au campement étant à comprendre comme le fait de s'avancer vers l'union avec la divine Présence.

45. Le sens de ce vers est difficile à préciser. Littéralement : « L'intimité avec vous dans le campement reviendra-t-elle par le retour du sommeil ? » Il semble que le poète

١٠ . وَقَطَعْتَ الحِرَارَ عَمْدًا لِخَيما   تِ قُدَيْدٍ مَوَاطِنِ الأَمْجَادِ

١١ . وَتَدَانَيْتَ مِنْ خُلَيْصٍ فَعُسْفَا   نَ فَمَرِّ الظَّهْرَانِ مُلْقَى البَوَادِي

١٢ . وَوَرَدْتَ الجَمُومَ فَالقَصْرَ فَالدَّكْ   نَاءَ طُرًّا مَنَاهِلَ الوُرَّادِ

١٣ . وَأَتَيْتَ التَّنْعِيمَ فَالزَّاهِرَ الزَّا   هِرَ نَوْرًا إِلَى ذُرَى الأَطْوَادِ

١٤ . وَعَبَرْتَ الحَجُونَ وَاجْتَزْتَ فَاخْتَرْ   تَ ازْدِيَارًا مَشَاهِدَ الأَوْتَادِ

١٥ . وَبَلَغْتَ الخِيَامَ فَأَبْلِغْ سَلَامِي   عَنْ حِفَاظٍ عُرَيْبَ ذَاكَ النَّادِي

١٦ . وَتَلَطَّفْ وَاذْكُرْ لَهُمْ بَعْضَ ما بِي   مِنْ غَرَامٍ مَا إِنْ لَهُ مِنْ نَفَادِ

١٧ . يَا أَخِلَّايَ هَلْ يَعُودُ التَّدَانِي   مِنْكُمُ بِالحِمَى بِعَوْدِ رُقَادِي

---

30. Littéralement : « si tu coupes », ici dans le sens de dépasser.

31. Nom de lieu près de Médine (qui signifie : "les terres brûlées").

32. Nom d'une halte sur le chemin de La Mekke.

33. Noms de lieux. خُلَيْص est un lieu fortifié entre La Mekke et Médine. عُسفان est un endroit entre La Mekke et Médine où il y a une mosquée, et qui sert d'étape. Quant à ظَهْران , c'est le nom d'un oued près de la Mekke, et il y a sur cet oued un village qu'on appelle : مرّ الظهران . Ce fut le lieu d'une expédition du Prophète.

34. Nom de lieu où il y a beaucoup d'eau.

35. Noms de lieux.

36. C'est-à-dire les pèlerins. Littéralement : « tous [ces endroits] sont des haltes désaltérantes (مَناهل : des endroits où l'on fait halte parce qu'on y trouve de l'eau) pour ceux qui descendent à l'aiguade (وُرّاد, pluriel de وارد , indique celui qui descend à l'abreuvoir). »

37. Endroits près de La Mekke. On notera le *ǧinās* entre فالزّاهر et الزّاهر . تنعيم est ainsi nommé parce qu'il se trouve entre une montagne nommée نعيم et une autre nommée ناعم , et le ruisseau s'appelle نعمان .

38. On notera le parallélisme entre الأَطْواد et le dernier mot du vers suivant : الأَوْتاد .

39. Montagne près de La Mekke.

40. Les أَوْتاد sont les saints amis de Dieu, c'est une dignité importante chez les soufis.

5. Elles sont exténuées [14] de fatigue [15], leurs anneaux [16] sont dénoués [17],
Laisse-les [18], qu'elles se désaltèrent aux nappes des bas-fonds [19].

6. L'ardent amour les a efflanquées, et si tu manques d'eau pour apaiser leur soif,
Abreuve-les en les faisant aller à grands pas [20] sur des espaces unis et libres [21].

7. Ouvre-leur la voie [22], prends bien soin d'elles,
Car c'est sur elles [23] que [les pèlerins] se hâtent vers la vallée insigne [24].

8. Au nom de Dieu, si tu chemines au point du jour
Par la vallée de Yanbu' [25], par Dahnā [26] et par Badr [27],

9. Si tu traverses al-Naqā [28], 'Awdān et Waddān [29],
Allant vers Rābiġ te désaltérer à son eau parcimonieuse,

---

23. Il y a ici une variante à تَتَرامى به : نَتَرامى به. Dans le premier cas, le sujet est les montures, et il faut comprendre : grâce à cela (c'est-à-dire grâce au fait qu'elles sont gardées et devancées), elles se précipitent vers la vallée. Dans le second cas : "nous nous précipitons, nous nous hâtons".

تَتَرامى est la sixième forme de رَمَى, dans le sens de "se lancer, se jeter" (pour être rapide). À l'approche de La Mekke, l'allure des montures se précipite. Autrement dit, le mystique est empli d'émoi à l'approche de la Ka'ba, car il pressent (ou tout au moins, il veut espérer) la proximité du dévoilement.

24. C'est-à-dire vers La Mekke. Il s'agit de la vallée de La Mekke, et il y a sans doute ici une allusion à Q., XIV, 37 :

«رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلٰوةَ».

« Seigneur, j'ai établi ma descendance dans une vallée sans culture, près de la maison sacrée, afin, Seigneur, qu'ils accomplissent la prière. » La vallée de La Mekke à l'origine était aride. Quand Hāğar et son fil Ismā'īl, chassés par Abraham, s'y réfugièrent, une source y apparut (l'eau de Zamzam) ce qui les sauva de la soif.

25. Lieu sur la route du pèlerinage d'Égypte à La Mekke par lequel passait Ibn al-Fāriḍ.

26. Dahnā désigne plusieurs endroits. Il semble qu'ici ce soit un endroit près de Yanbu', en allant vers le Ḥiğāz.

27. Badr serait le nom d'un puits qu'auraient creusé les Badr, de la tribu de Qurayš.

28. Nom d'un endroit sablonneux sur le chemin de La Mekke.

29. Lieux entre La Mekke et Médine.

٥ . وَبَرَاهَا الوَنَى فَحَلَّ بُرَاهَا   خَلِّهَا تَرْتَوِي ثِمَادَ الوِهَادِ
٦ . شَفَّهَا الوَجْدُ إِنْ عَدِمْتَ رِوَاهَا   فَاسْقِهَا الوَخْدَ مِنْ جِفَارِ المِهَادِ
٧ . وَاسْتَبِقْهَا وَاسْتَبْقِهَا فَهْيَ مِمَّا   تَتَرَامَى بِهِ إِلَى خَيْرِ وَادِي
٨ . عَمْرَكَ اللَّهَ إِنْ مَرَرْتَ بِوَادِي   يَنْبُعٍ فَالدّهْنَا فَبَدْرٍ غَادِي
٩ . وَسَلَكْتَ النَّقَا فَأَوْدَانَ وَدَّا   نَ إِلَى رَابِغَ الرَّوِيِّ الثِّمَادِ

---

14. De بری ، يبري : "exténuer" : à la fois du fait de la longue marche, et du fait des tribulations de l'amour. Il y a deux aspects dans le pèlerinage : une marche physique, et une voie initiatique.

15. Le mot الوَنَى , qui vient du verbe ونى ، يني : "être fatigué", renforce le mot précédent.

16. On notera le *ğinās* entre بَراها et بُراها . Ce dernier mot vient du verbe برا ، يبرو qui indique le fait de passer un anneau dans le nez du chameau pour y accrocher la longe. Le mot بُرَة , pluriel بُرًى désigne cet anneau.

17. À cause de leur extrême maigreur, leurs anneaux pendent lamentablement à leurs narines tombantes.

18. Le poète s'adresse au حادي du premier vers, au conducteur de chameaux.

19. Le mot وهاد est le pluriel de وَهْدة qui signifie un terrain encaissé, une vallée profonde. Le sens mystique de ce vers semble être que la marche exténuante des chameaux constitue en quelque sorte comme un long effort de purification, et bientôt vont disparaître les anneaux, c'est-à-dire les entraves de la nature et des appétits sensibles. Il y a une variante, citée entre autres par Arberry : تَرْتَعِي ثُمامَ : "paître l'herbe sèche".

20. On notera le *ğinās* entre وَجْد , "passion" , "amour ardent", et وَخْد , qui indique le fait de faire de grands pas, de grandes enjambées, en lançant les jambes en avant.

21. Būrīnī indique que جفار , pluriel de جفرة , désigne une terre circulaire. مهاد désigne un terrain plat, uni. Il faut comprendre que c'est dans ces endroits que sont les bien-aimés, et que les retrouver, cela vaut mieux que de boire de l'eau.

22. *Ğinās* entre le premier اسْتَبِقْها , impératif de huitième forme de سبق , "chercher à devancer quelqu'un à la course", et اسْتَبْقِها , impératif de la dixième forme de بقي : "garder, conserver" (ou aussi, "demander de rester"). Le sens littéral serait : « Aie des égards pour elles, rivalise avec elles à la course. »

LE POÈME

1. Ralentis [1] la marche, sois plein d'égards [2], ô chamelier qui va chantant [3],
N'oublie pas que c'est mon cœur que tu conduis.

2. Ne vois-tu pas [4] les montures à la robe blanc-fauve [5], dociles et pourtant aspirant [6],
Affamées et assoiffées [7], au printemps des vertes prairies [8].

3. Les vastes steppes [9] ont fait de leur [10] corps
Une peau où saillent les os [11].

4. Leurs soles sont usées, elles marchent
Le sabot endolori [12], comme sur des braises chaudes [13].

---

9. المَهامِهُ est le pluriel de مَهْمَة , qui désigne un vaste désert où rien n'arrête la vue.

10. Le pronom ها de لها se rapporte à العِيس .

11. بَوادي est le pluriel de بادية , du verbe باد ، يبيد , dans le sens de ظاهرة : "apparent". Ce vers évoque les pèlerins qui s'en vont vers La Mekke au pas de leurs montures. Mais nous sommes ici encore très loin de la ville sainte, plutôt, dit Būrīnī, au départ d'Égypte. L'image des chameaux efflanqués qui n'ont plus que la peau sur les os et sont au bord de l'épuisement est parallèle à celle que l'on trouve souvent chez ʿUmar b. al-Fāriḍ de l'amoureux émacié et diaphane qui dépérit. Il s'agit naturellement du dépérissement de l'amour. On songe parfois à la description de l'amour par Platon, dans le Banquet : l'amour, fils d'expédient et de pauvreté...

12. Le verbe وَجِيَ indique le fait d'avoir le sabot usé par une longue marche.

13. جَمْر est le pluriel de جَمْرَة qui signifie une braise allumée, et رَماد signifie la cendre. L'image semble donc être celle de braises, encore allumées sans doute, mais que déjà la cendre recouvre, ce qui veut dire qu'elles sont en train de s'éteindre. Nābulusī indique que ce vers évoque la rupture avec les choses de ce bas-monde, et la difficulté de cette rupture. Pour ma part, je relierais plus volontiers l'image évoquée par ce vers à l'image, déjà rencontrée chez notre auteur, des cœurs qui pavent en grand nombre les chemins du pèlerinage vers La Mekke. Ces cœurs sont tout palpitants de la chaleur de l'amour.

القصيدة

١ . خَفِّفِ السَّيْرَ وَاتَّئِدْ يَا حَادِي   إِنَّمَا أَنْتَ سَائِقٌ بِفُؤَادِي
٢ . ما تَرَى العِيسَ بَيْنَ سَوْقٍ وَشَوْقٍ   لِرَبِيعِ الرُّبُوعِ غَرْثَى صَوادي
٣ . لَمْ تُبَقِّي لَهَا المَهَامِهُ جِسْمًا   غَيْرَ جِلْدٍ عَلَى عِظَامٍ بَوَادي
٤ . وَتَحَفَّتْ أَخْفَافُهَا فَهْيَ تَمْشِي   مِنْ وَجَاهَا فِي مِثْلِ جَمْرِ الرَّمادِ

1. Littéralement : « rends la marche plus légère. »

2. اتَّئِدْ : huitième forme de وأد , dans le sens d'aller lentement, ici à l'impératif. Būrīnī donne le sens de « traiter avec douceur, ne pas exagérer dans le fait de faire marcher les chameaux en chantant (الحداة), car c'est cela qui provoque l'augmentation de leur rapidité. Or, mon cœur est conduit avec vous, et si vous allez rapidement sans adoucir le rythme, c'est cela qui cause le déchirement de mon cœur et l'affliction de mes entrailles. »

3. الحادي , c'est le chamelier qui fait marcher ses chameaux devant lui en leur chantant un air de route.

4. Būrīnī comme Nābulusī supposent ici أما , le أ interrogatif ayant été élidé pour le mètre.

5. العيس est le pluriel de أَعْيَس et désigne le chameau dont le poil blanc tire sur le fauve.

6. Littéralement : « entre la conduite (سَوْق) et le désir (شَوْق). » On notera le *ğinās* entre les deux mots.

7. Il y a une sorte d'opposition entre صَوادي , de صَدِيَ ,"être altéré de soif", et غَرْثَى , de غَرِثَ : "avoir faim".

8. *Ğinās* entre ربيع , le printemps, et رُبوع , pluriel de رَبْعٌ , qui désigne les campements de printemps. Ce sont les stations de "ceux qui savent", où leur sont révélées les vraies réalités et les vraies connaissances.

RALENTIS LA MARCHE

Dans ce poème de trente-sept vers, ʻUmar b. al-Fāriḍ commence par décrire le cheminement des pèlerins qui, quittant les terres d'Égypte, s'avancent vers le territoire sacré de La Mekke. Ils sont montés sur des chameaux auxquels ils demandent un effort tel, que bientôt ceux-ci n'ont plus que la peau sur les os. Il faut donc ménager les montures. Mais les voici qui approchent de La Mekke, cheminant par des endroits connus. Le poète, qui a déjà parcouru ces étapes, revient sur son bonheur passé et sa propre pérégrination qui le conduisait à Minā, c'est-à-dire à la station ultime du dévoilement.

Mais il sait qu'une telle faveur de Dieu ne peut durer. C'est déjà beau de l'avoir un jour connue. Aussi accepte-t-il sans amertume d'en être maintenant privé, et garde-t-il en son cœur la douceur des jours passés. Encore qu'il ne puisse s'empêcher d'espérer qu'un jour, peut-être, lui sera de nouveau consentie l'expérience de l'union.

Le mètre est le *ḫafīf*.

16. Ô gazelles [52] au détour du val [53], soyez magnanimes, détournez-vous de moi,
Je sais si bien que mon regard ne voit nul autre qu'eux [54].

17. J'ai déférence [55] envers un juge qui a inclus dans son arrêt quelque extravagance :
Il a décrété [56] qu'on peut verser mon sang dans les lieux non sacrés comme dans les lieux sacrés [57].

18. Il est sourd, il n'a point prêté l'oreille [58] à ma plainte, il est muet,
Il ne m'a donné [59] nulle réponse, et en ce qui concerne l'amoureux, il est aveugle.

Le juge dont il s'agit ici, c'est l'amour, et, en ne regardant nul autre qu'eux (vers 16), il suit la loi de l'amour qui lui commande des conduites qui heurtent le sens commun. Le lieu sacré et le lieu non sacré, c'est La Mekke et ce qui est hors de La Mekke, c'est-à-dire, en fait, le monde entier. La morale de l'histoire, c'est que l'amour est un législateur qui légifère hors des limites de ce qui semble raisonnable.

58. Būrīnī donne une variante : لَمْ يُصْغِ . لَمْ يَسْمَع , quatrième forme أَصْغَى du verbe صَغَا , dans le sens de : "il n'a pas entendu", a le même sens , mais لَمْ يُصْغِ peut paraître plus poétique.

59. لَمْ يُحِرْ , du verbe حارَ ، يَحُورُ : "répondre". L'absence de réponse est l'une des constantes de l'amour mystique : Dieu se tait.

١٦ . عَنّي إِلَيْكُمْ ظِبَاءَ المُنْحَنَى كَرَمًا   عَهِدْتُ طَرْفِيَ لَم يَنْظُرْ لِغَيْرِهِمِ

١٧ . طَوْعًا لِقَاضٍ أَتَى فِي حُكْمِهِ عَجَبًا   أَفْتَى بِسَفْكِ دَمِي فِي الحِلِّ وَالحَرَمِ

١٨ . أَصَمُّ لَمْ يُصْغِ لِلشَّكْوَى وَأَبْكَمُ لَمْ   يُحِرْ جَوَابًا وَعَنْ حَالِ المَشُوقِ عَمِي

---

52. Cf. note 34. Les gazelles représentent ici la révélation de Dieu par ses noms et ses attributs. Il s'agit donc d'une connaissance médiane, et ce que le mystique voudrait, c'est la connaissance sans intermédiaire, la vision directe de la face divine.

53. المُنْحَنى indique la sinuosité d'une vallée.

54. Le pronom هم se rapporte aux bien-aimés.

55. Ce vers est à comprendre en lien avec le précédent : « je suis comme cela par obéissance à... »

56. Littéralement : « Il a donné une *fatwā*. »

57. حلّ indique un lieu non sacré. Le sens est ici : passe encore qu'on y verse mon sang. Mais comment est-il possible qu'on puisse le verser dans un lieu sacré (حرم) où toute mise à mort est interdite ? C'est cela qui est étonnant, et que développe le عَجَبًا du premier hémistiche.

10. Toi, le blâmeur [35], c'est par ignorance que tu m'as blâmé de les aimer.
Laisse là [36] le blâme, tu n'eusses point blâmé si tu avais aimé.

11. J'en fais serment, par la sainteté de l'union, par notre séculaire tendresse,
Par le pacte qui ne peut faillir, par ce qui fut de toujours à toujours [37],

12. Ce n'est pas par désir d'oublier [38] que d'eux [39] je me suis détourné, non plus que par désir de changer [40],
Changement et désir d'oublier ne sont pas dans ma nature [41].

13. Rendez le sommeil [42] à mes paupières [43], puisse votre image
Me visiter au lieu de mon repos [44], dans la vacuité de mes rêves.

14. Las [45] ! Si [46] seulement nos jours d'autrefois [47] à Ḫayf [48] avaient duré dix jours !
Comme je souffre qu'ils [49] ne se soient point prolongés !

15. J'en ai moult regret, mais le dire ne sert à rien [50],
Je m'en afflige, mais de quel usage cela pourrait-il être [51] à ce qui n'est plus ?

---

45. آهًا est une interjection dans le sens de "Hélas !". On notera le *ğinās* entre آهًا et واهًا : « comme je souffre ! comme je regrette ! », également à prendre comme interjection.

46. Le لَوْ est à prendre ici dans le sens : "comme je souhaite, comme je voudrais".

47. أيّامنا désigne ici les jours d'autrefois, les jours passés.

48. الخَيْف est un nom de lieu déjà rencontré chez Ibn al-Fāriḍ. Le mot désigne plusieurs endroits possibles, en particulier la mosquée qu'on trouve à Minā près de La Mekke. Le sens ici est que l'expérience de l'union qu'il a eue à Ḫayf n'a pas duré, il aurait voulu qu'elle ne s'achevât pas.

49. Le ها de عليها se rapporte à أيّامنا .

50. هَيْهات est aussi une interjection, dans le sens : « que c'est loin », "que c'est impossible". نَفَعَ veut dire "être utile". Le sens du vers est : « je veux bien exprimer mes regrets, mais cela n'est d'aucune utilité, cela ne change rien. »

51. Les deux hémistiches sont parallèles et se renforcent l'un l'autre. يُجْدي vient de أجدى ، يجدي : "servir", "être utile". Le sens ici est conforme à celui du premier hémistiche : il est inutile d'employer des formules de regret, cela ne fera pas revenir ce qui n'est plus.

١٠ . يا لائِمًا لامَنِي في حُبِّهِمْ سَفَهًا كُفَّ المَلامَ فَلَوْ أَحْبَبْتَ لَمْ تَلُمِ
١١ . وَحُرْمَةِ الوَصْلِ وَالوِدِّ العَتِيقِ وَبالـ ـعَهْدِ الوَثِيقِ وَمَا قَدْ كانَ فِي القِدَمِ
١٢ . ما حُلْتُ عَنْهُمْ بِسُلْوَانٍ وَلا بَدَلٍ لَيْسَ التَّبَدُّلُ وَالسُّلْوَانُ مِن شِيَمِي
١٣ . رُدُّوا الرُّقَادَ لِجَفْنِي عَلَّ طَيْفَكُمُ بِمَضْجَعِي زَائِرٌ فِي غَفْلَةِ الحُلُمِ
١٤ . آهًا لأَيَّامِنَا بِالخَيْفِ لَوْ بَقِيَتْ عَشْراً وَوَاهاً عَلَيْهَا كَيْفَ لَمْ تَدُمِ
١٥ . هَيْهَاتَ وَا أَسَفِي لَوْ كانَ يَنْفَعُنِي أَوْ كانَ يُجْدِي على ما فَاتَ وَا نَدَمِي

---

35. On notera les *ğinās*-s de ce vers : لائِمًا , لامَنِي , المَلام et لَمْ تَلُم . Le reproche fait au blâmeur est un thème très fréquent chez Ibn al-Fāriḍ. Si le blâmeur blâme d'aimer, c'est qu'il n'a jamais connu la passion d'amour, et cela n'a aucun sens de critiquer ce que l'on ne connaît pas.

36. كُفَّ est l'impératif de (u) كَفَّ : "abstiens-toi, cesse de...". En réalité, il sait que son injonction est parfaitement inutile.

37. Il s'agit ici du pacte primordial (ميثاق) entre Dieu et la créature. Cf. l'alliance avec Moïse dans Q., II, 63 : «وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ» : « Nous avons contracté une alliance avec vous et avons élevé au-dessus de vous le mont... »

38. حُلْتُ vient de حال ، يحول , littéralement "devenir un autre état", c'est-à-dire "changer". Ici, il s'agit de se détourner d'eux, c'est-à-dire des bien-aimés.

On notera dans ce vers le parallélisme de structure des hémistiches par la répétition de سُلْوان , بَدَل et تَبَدُّل .

39. Le mot سُلْوان n'indique pas l'oubli banal, mais le fait d'oublier la tristesse, l'amour, de vouloir oublier ce qui fait mal, ne plus y penser, pour n'avoir plus mal.

40. Ibn al-Fāriḍ réfute ici le reproche qu'on pourrait lui faire d'infidélité aux bien-aimés : il ne cherche nullement à donner à d'autres leur place dans son cœur.

41. شِيَم , pluriel de شيمة qui veut dire : "qualité innée, caractère", marque une insistance sur l'impossibilité absolue de l'amoureux de se détourner de l'amour du Bien-Aimé.

42. Le poète est dans l'insomnie. Le mot رُقاد , dont il espère le retour, indique le long sommeil calme et réparateur de la nuit.

43. Būrīnī donne une variante possible : لعيني .

44. Le مَضْجَع , c'est tout endroit propice au sommeil : le lit, la chambre. Nābulusī cite à propos de ce verset l'épisode des sept dormants dans la caverne.

6. Au nom de Dieu, je t'en supplie, si au matin tu franchis le val de 'Aqīq [25],
Décline-leur mon salut [26], sans vergogne.

7. Dis-leur : j'ai laissé dans vos demeures un homme à terre [27],
Il est vivant [28], mais c'est comme s'il était mort [29], et au malade il transmet la maladie [30].

8. De mon cœur jaillit une flamme [31], source intarissable de feu.
De mes paupières débordent les larmes, comme une averse [32].

9. Telle est la loi des amoureux [33], pour peu qu'ils soient liés à un faon [34],
Il n'est plus un seul de leurs membres qui ne soit dolent.

---

32. Būrīnī signale l'opposition entre لَهِيب et دَمْع, dans la mesure où l'un est fait de feu et l'autre d'eau, tout en étant dans un même corps. L'image ici est un peu étonnante : il s'agit de larmes qui coulent de ses yeux et grossissent au point de devenir une sorte de fleuve qui déborde comme déborde un fleuve qui a reçu plusieurs jours une pluie continuelle.

Pour Nābulusī, le mot دَمْع indique ce qui, des sens des Réalités véritables comme des liens les plus subtils, descend vers le cœur de l'homme, et le mot دِيَم indique l'abondance de l'effusion divine.

33. Būrīnī rapporte ceci aux deux vers précédents, aux deux situations qui y sont décrites : l'homme à terre dans vos demeures, et la flamme qui dans mon cœur a pris la place du brasier. Nābulusī le rapporte seulement aux deux éléments du vers précédent : la flamme dans le cœur et la larme sur la joue.

Les amoureux, ce sont ceux qui sont admis à la contemplation véritable de la Beauté réelle.

34. Le mot شادن est synonyme de ظَبي : il s'agit du faon, petit d'une gazelle, qui est assez grand pour se passer de sa mère. C'est en quelque sorte le faon adolescent. Il s'agit naturellement ici du Bien-Aimé. Nābulusī indique que le faon signifie ce qui est révélé de la présence divine au cœur de l'homme, dans la mesure de ses dispositions ; il est rapide à s'enfuir.

٦ . ناشَدْتُكَ اللَّهَ إنْ جُزْتَ العَقيقَ ضُحًى فَاقْرَ السَّلامَ عَلَيْهِمْ غَيْرَ مُحْتَشِمِ

٧ . وَقُلْ تَرَكْتُ صَرِيعًا في دِيارِكُمُ حَيًّا كَمَيْتٍ يُعيرُ السُّقْمَ لِلسَّقَمِ

٨ . فَمِنْ فُؤَادي لَهِيبٌ نَابَ عَنْ قَبَسٍ وَمِنْ جُفُوني دَمْعٌ فَاضَ كَالدِّيَمِ

٩ . وَهذهِ سُنَّةُ العُشَّاقِ مَا عَلِقُوا بِشَادِنٍ فَخَلا عُضْوٌ مِنَ الأَلَمِ

---

25. Le mot عَقيق désigne le creux d'un oued, mais c'est aussi le nom d'un oued proche de Médine.

26. فَاقْرَ au sens théorique de "récite !". On trouve dans quelques manuscrits la variante : فَاقْرِ . On peut se demander à quoi se rapporte le pronom هم de عَلَيْهِم : il s'agit probablement des bien-aimés. Celui auquel s'adresse l'auteur jouera pour lui auprès d'eux un rôle de messager : il s'agit de leur rappeler l'amour qu'il leur porte (ce qui, en effet, exige de n'être pas timide, comme le rappelle la finale : غَيْرَ مُحْتَشِمِ).

27. Le terme صريع exprime l'idée d'un homme gisant à terre après une lutte corps à corps. Il s'agit ici de celui qui est mort d'amour. Pour Nābulusī, il s'agit de celui qui lutte contre son ego pour progresser dans la voie de la connaissance.

28. Variante : مَيْتًا كَحَيٍّ : le sens est plus fort : il est mort, mais il ressemble à un vivant.

29. On notera l'opposition entre حيّ et ميّت .

30. *Ǧinās* entre السُّقْمَ et للسَّقَمِ . Le premier signifie "la maladie inguérissable", le second est à prendre, d'après Būrīnī, dans le sens de "malade". L'homme abattu est le malade dont il s'agit ici, et son mal est tel qu'il fait de sa maladie une maladie inguérissable. Ce qui l'abat, c'est le mal d'amour, et ce mal est sans remède : il le transmet aux autres, qui d'ailleurs le connaissent déjà. Autrement dit : l'amour est contagieux.

31. Būrīnī indique que لَهيب signifie la combustion du feu lorsqu'il n'y a plus de fumée. قَبَس indique un feu qui a été allumé à un plus grand feu. Il est tellement amoureux qu'au lieu d'aller prendre de la braise pour faire du feu, il la prend dans le feu qui brûle dans son cœur.

Nābulusī réfère la flamme à Moïse : « la flamme, c'est celle du dévoilement divin, comme ce fut le cas pour Mūsā. »

3. Ô toi qui conduis les palanquins [10], qui vois se dérouler [11] les steppes sans trouver la voie,
Comme on plie un rouleau à Ḏāt al-Šīḥ [12] de 'Iḍam,

4. Que Dieu te garde [13] ! Fais halte [14] par l'enclos [15],
Dirige-toi vers les frondaisons [16] de *ḍāl* [17], vers le laurier [18] et la lavande[19],

5. Arrête-toi à Sal' [20], et demande au détour du vallon [21] : l'ondée [22]
A-t-elle abreuvé les tamaris [23] à Raqmatayn [24] ?

---

19. Le خُزَم est une sorte d'arbre avec l'écorce duquel on tresse des cordes. Būrīnī indique que c'est une plante qui répand un parfum agréable. Dozy (in *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. I, p. 368) indique le sens de lavande, mais aussi de palmier avec lequel on tresse des cordes. Ibn al-Bayṭār le présente comme la lavande (خُزَامى : lavande spica), mais cite Abū Ḥanīfa, pour lequel ce serait la giroflée sauvage (il semble toutefois que cette dernière opinion ne soit pas fondée). Ahmed Issa Bey l'identifie comme le palmier doum, ou encore la lavande, en le vocalisant خَزَم .

20. Sal' est le nom d'une montagne à Médine.

21. جِزْع indique les sinuosités d'une vallée, ou d'un oued qui serpente au fond d'une vallée.

22. سَجَم indique le fait de verser des larmes. Cela se dit aussi de l'eau, et le poète joue ici sur les deux sens, la pluie qui tombe dans ce lieu sacré étant l'image des larmes que versent les amoureux quand ils y pénètrent. C'est-à-dire que le don des larmes est perçu par le mystique comme le signe du choix divin. Mais Nābulusī interprète l'abondance de la pluie comme une théophanie qui apporte la science à celui qui en bénéficie.

23. Le terme أثلات , pluriel de أَثْل , indique le tamaris. Cf. le poème « Mon cœur me conte que tu es ma perte », vers 31, p. 289, où l'on avait الغضا dans le sens également de tamaris. Al-Bayṭār est muet pour غضا , par contre il indique pour أَثْل le sens de tamaris oriental, *ακακαλισ*. D'après la description qu'il en fait, il ne s'agit pas du tout du tamaris tel qu'il est connu en Europe.

24. Le mot رَقْمة indique un endroit bas de la vallée qui garde l'eau. Mais il s'agit ici d'un nom propre.

٣ . يَا سَائِقَ الظَّعْنِ يَطْوِي البِيدَ مُعْتَسِفًا   طَيَّ السِّجِلِّ بِذَاتِ الشِّيحِ مِنْ إِضَمِ

٤ . عُجْ بِالحِمَى يا رَعَاكَ اللهُ مُعْتَمِدًا   خَمِيلَةَ الضَّالِ ذَاتَ الرَّنْدِ وَالخُزُمِ

٥ . وَقِفْ بِسَلْعٍ وَسَلْ بِالجِزْعِ هَلْ مُطِرَتْ   بِالرَّقْمَتَيْنِ أُثَيْلاتٌ بِمُنْسَجِمِ

---

10. Ce vers est la reprise du célèbre premier vers de la *qaṣīda* : « Ô toi qui conduis les palanquins, qui sans cesse parcours les steppes », p. 31. ظعن est ici un collectif qui indique les chameaux portant un palanquin. Mais on peut lire sur certains manuscrits ظُعْن , avec *ḍamma* sur le ظ , pluriel de ظَعينة , dans le sens de palanquin installé sur le dos du chameau, et qui sert à transporter une femme. Mais même avec ظُعْن (chameaux), on peut imaginer que ce que le conducteur conduit, c'est une femme dans son palanquin. Būrīnī dit d'ailleurs que la femme qui est dans son palanquin est elle-même appelée ظَعينة , dont le pluriel est ظُعُن , ce qui est aussi une lecture possible ici.

11. Cf. « Ô toi qui conduis les palanquins, qui sans cesse parcours les steppes », note 2, p. 30, et note 130, p. 59.

12. Cf. « Ô toi qui conduis les palanquins, qui sans cesse parcours les steppes », note 3, p. 30-31.

13. Très belle expression bâtie sur le verbe (a) رَعَى : "paître, faire paître". C'est l'image, également biblique, du bon berger, qui a soin de l'homme comme le berger a soin de son troupeau.

14. عج est l'impératif de (u) عاج qui veut dire faire halte dans un lieu, ou passer par un lieu. Ici, il faut comprendre qu'il fait seulement halte, et dans le vers suivant, qu'il s'arrête véritablement.

15. حِمَى , qui vient du verbe (i) حَمَى : "défendre, protéger", indique un endroit protégé, où il est interdit d'entrer. Mais c'est d'une façon générale le lieu où réside la tribu, et de là en quelque sorte la demeure ou la patrie.

16. Le mot خَميلة indique un terrain bas couvert d'arbres touffus.

17. Būrīnī le décrit comme une espèce d'arbre qui pousse en terrain sec. Pour Ibn al-Bayṭār, c'est le fruit du lotus.

18. Le mot رَنْد pourrait aussi être traduit par "myrte", ou "aloès". Būrīnī en fait une espèce d'arbre commune au Ḥiğāz. Ibn al-Bayṭār le présente comme le laurier, et cite Ḫalīl b. 'Aḥmad pour lequel il s'agit du myrte sauvage.

LE POÈME

1. Le feu [1] de Laylā [2] a-t-il surgi [3] dans la nuit, à Ḏū Salam [4],
Où est-ce un éclair qui a fulguré à Zawrā' [5] et à 'Alam [6] ?

2. Souffles de Na'mān [7], de grâce, procurez-moi [8] une brise au point du jour,
Eau de Wağra [9], de grâce, faites couler une gorgée dans ma bouche.

---

2. Laylā est l'un des prénoms féminins mythiques, à l'instar de Salmā ou Lubnā, ou encore 'Alwā. On notera le *ğinās* entre لَيْلَى et لَيْلاً .

3. Le texte a بَدَتْ , de (u) بَدا , dans le sens d'apparaître (c'est un synonyme de ظهر).

4. Il s'agit d'un nom de lieu où l'on trouve des arbres de l'espèce غضاة , c'est-à-dire des sortes de tamaris (cf. le poème « Mon cœur me conte que tu es ma perte », vers 31, note 58, p. 288).

5. الزَّوْراء est un nom de lieu. C'est le surnom de la ville de Bagdad, dans le sens de "l'oblique", mais c'est aussi un nom employé pour beaucoup d'endroits, et c'est en particulier le nom d'un lieu proche de la mosquée de Médine. Selon Būrīnī, c'est en ce dernier sens qu'il faut entendre le mot ici.

6. Būrīnī présente le mot علم comme un lieu connu de Médine. Ce verset évoque l'irradiation du dévoilement de la réalité divine dans les ténèbres du monde sensible, dont la révélation faite à Médine constitue l'un des lumineux aspects.

7. Na'mān, avec la voyelle *ā* sur le *nūn*, est un nom d'oued connu.

8. L'expression هَلاَّ (هل – لا) est comprise par Būrīnī comme une demande d'insistance : littéralement : « souffles de Na'mān, je demande une brise au point du jour. »

9. Wağrā est un endroit entre La Mekke et Boṣra, et c'est un passage de bêtes sauvages parce qu'il s'y trouve une source.

القصيدة

١ . هَلْ نارُ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلاً بِذِي سَلَمِ   أَمْ بارِقٌ لاحَ فِي الزَّوْراءِ فَالعَلَمِ
٢ . أَرْوَاحَ نَعْمانَ هَلاَّ نَسْمَةٌ سَحَراً   وَمَاءَ وَجْرَةَ هَلاَّ نَهْلَةٌ بِفَمِ

---

1. Būrīnī fait remarquer que les rayons de l'amour brillent pour les bien-aimés. Ces rayons proviennent du sommet du dévoilement, et les bien-aimés sont fous d'amour au moment où ils les contemplent dans la station de l'éblouissement. Nābulusī fait le rapprochement avec l'épisode de Moïse devant le buisson ardent : cf. Q., XX, 9-14 : « وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (٩) إِذْ رَأَى نَاراً فَقَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى (١٠) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى (١١) إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالوَادِ المُقَدَّسِ طُوًى (١٢) وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى (١٣) إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلهَ إِلا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي » (١٤) : « (9) L'histoire de Mūsā t'est-elle parvenue ? (10) Lorsqu'il vit du feu, il dit à sa famille : "Restez ici, j'ai vu du feu de loin ; peut-être vous en apporterai-je un tison, ou trouverai-je auprès du feu de quoi me guider". (11) Puis, lorsqu'il y arriva, il fut appelé : "Mūsā ! (12) Je suis, Moi, ton Seigneur. Ôte tes sandales, car tu es dans la vallée sainte de Ṭuwā. (13) Moi, je t'ai choisi, écoute donc ce qui va être révélé. (14) Moi, je suis Dieu, il n'y a pas d'autre dieu que Moi. Adore-Moi et accomplis la prière en invoquant mon nom". »

Il va de soi que l'expérience de Moïse devant le buisson qui brûle sans se consumer est l'archétype de toute expérience mystique, Moïse se trouvant ainsi admis au seuil de la Présence. Il faut d'ailleurs ajouter à cette expérience du feu le désir de Moïse de la vision et de la connaissance de Dieu : Q., VII, 143 : « ... قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ المُؤْمِنِينَ » : « Il dit : "Seigneur, montre-toi à moi que je te voie !". Il répondit : "Tu ne me verras pas, mais regarde le mont : s'il tient à sa place, alors tu Me verras". Mais lorsque son Seigneur se manifesta au mont, il le pulvérisa, et Mūsā s'effondra, foudroyé. Lorsqu'il se fut remis, il dit : "Gloire à Toi, à Toi je me repens. Je suis le premier des croyants". »

LE FEU DE LAYLĀ A-T-IL SURGI DANS LA NUIT ?

Dans ce poème de dix-huit vers, l'auteur commence par des manières d'incantation pour évoquer le souvenir des jours où il était comblé par l'amour de Laylā, où il jouissait de la fraîcheur de la brise et s'abreuvait d'eau limpide. Mais il n'est plus maintenant qu'une sorte de mort vivant, ceci parce qu'il s'était épris d'un faon, volage et inconstant. Ce n'est pas de lui qu'est venue la séparation, mais du Bien-Aimé. Encore l'union avait-elle été bien brève. Il ne peut désormais que regretter les jours passés, tout en sachant ce regret stérile.

Le mètre est le *basīṭ*.

7. Mon âme accablée se donne à elle en rançon [11],
Ce n'est pourtant pas un don, puisque mon âme, déjà, lui appartient [12].

8. Soupçonne-t-elle que je voudrais qu'elle renonce à moi,
Soupçonne-t-elle que je désire qu'elle m'abandonne tout comme je désire lui être uni [13] ?

9. Je passe la nuit éveillé, traçant devant mes yeux son image,
Pour rencontrer le fantôme de son fantôme [14].

10. Puissé-je ne goûter un seul jour de repos envers quiconque me blâme
Si j'ai prêté l'oreille à ses vains propos [15].

11. Je le jure, par la douceur que j'éprouve à satisfaire le Bien-Aimé et à lui être uni,
Ce n'est pas parce qu'il s'est lassé de moi que mon cœur, lui, s'est lassé de l'aimer.

12. Comme j'ai désir de l'eau de 'Uḏayb [16], comment pourrais-je
Étancher la soif de mes entrailles à la fraîcheur de son eau limpide [17] ?

13. Son onde est trop sublime, elle est inaccessible à mon désir,
Ma soif ardente se porte vers le miroitement de son reflet [18].

---

14. Le sens est que le Bien-Aimé est insaisissable.

15. قِيل et قَال sont à prendre ici dans un sens péjoratif. Le sens est : « que je souffre des blâmes du blâmeur si je lui ai prêté l'oreille. »

حق est à prendre ici au sens de "rang, valeur".

16. العُذَيْب : nom de lieu.

17. ماء زلال , de (i) زَلَّ , "glisser, couler", se dit d'une eau claire et limpide.

18. Ou : "de son mirage" : c'est souvent le sens du mot آل en poésie.

٧ . تَفْدِيهِ مُهْجَتِيَ الَّتِي تَلِفَتْ ولا   مَنٌّ عَلَيْهِ لأَنَّهَا مِنْ مَالِهِ
٨ . أَتُرَى دَرَى أَنِّي أَحِنُّ لِهَجْرِهِ   إِذْ كُنْتُ مُشْتَاقًا لَهُ كَوِصَالِهِ
٩ . وَأَبِيتُ سَهْرَانًا أُمَثِّلُ طَيْفَهُ   لِلطَّرْفِ كَيْ أَلْقَى خَيَالَ خَيَالِهِ
١٠ . لا ذُقْتُ يَومًا رَاحَةً مِنْ عَاذِلٍ   إِنْ كُنْتُ مِلْتُ لِقِيلِهِ وَلِقَالِهِ
١١ . فَوَحَقِّ طِيبِ رِضَى الحَبِيبِ وَوَصْلِهِ   مَا مَلَّ قَلْبِي حُبَّهُ لِمَلالِهِ
١٢ . وَاهًا إِلَى مَاءِ العُذَيْبِ وَكَيْفَ لِي   بِحَشَايَ لَوْ يُطْفَا بِبَرْدِ زُلالِهِ
١٣ . وَلَقَدْ يَجِلُّ عَنْ اشْتِياقِي مَاؤُهُ   شَرَفًا فَوَاظَمَئِي لِلامِعِ آلِهِ

---

11. De (i) فدا : "racheter en payant une rançon". مُهْجة peut désigner à la fois le cœur, l'esprit, l'âme, la vie. Le pronom ه de تَفْديه se rapporte à la gazelle. Le verbe تَلفَ signifie "s'abîmer", c'est-à-dire ici : lassée, fatiguée, épuisée, accablée...

12. منّ على : "combler de bienfaits", ou "se vanter, rappeler qu'on a fait un don". C'est dans ce second sens qu'il faut le comprendre ici. Pour l'amoureux, il ne faut pas lui faire de reproche, car il lui appartient déjà.

13. L'amoureux est tiraillé entre deux mouvements contraires, au point que cela engendre chez lui comme une forme d'indifférence.

أَتُرى est à prendre au sens de : "est-ce que ?".

LE POÈME

1. C'est entre le fruit du lotus [1] au détour de l'oued et ses ombres
Que s'est perdu celui que l'amour a fait esclave [2], et c'est par son égarement [3] même qu'il a retrouvé le chemin.

2. Dans ce défilé [4] yéménite est l'objet des désirs
De l'amoureux, il est hors de portée de tout espoir.

3. Ô mon compagnon, fais halte dans cette vallée de ʻAqīq [5],
En affectant d'avoir perdu l'esprit [6], quand bien même ce ne serait pas le cas.

4. Regarde-la [7] à ma place, car mes larmes qui coulaient
M'ont empêché de diriger vers elle mes regards.

5. Demande à la gazelle [8] dans son gîte si elle a connaissance
De l'état de mon cœur, et de l'amour que je lui porte [9].

6. Elle n'a rien su, je crois, de l'humiliation de ma passion,
Distraite [10] qu'elle était par la fierté que lui inspire sa beauté.

---

7. Le pronom ه se rapporte à العقيق , la vallée de ʻAqīq. Il faut rétablir l'ordre logique des mots : إِرْسال دَمْعِي عاقَنِي عَن إِرْسال طَرْفِي .

8. La gazelle désigne en général le Bien-Aimé. Il s'agit ici d'un cas construit : la gazelle de son gîte, le pronom ه se rapportant à عَقيق , le gîte qui est dans la vallée.

9. Littéralement : « une connaissance sur mon cœur dans son amour pour elle et sur son état (de mon cœur). »

10. مُلْتَهِيًا , de (u) لها : "se divertir", "se distraire", ici à la huitième forme. Le sens est que le Bien-Aimé ne s'intéresse pas à l'amant, trop occupé lui-même à contempler sa propre beauté. Littéralement : « il est distrait par la gloire de sa beauté. » On notera le *ğinās* entre ذُلّ , "humiliation ", et ظَلَّ , "rester, continuer à être", et l'opposition entre ذُلّ , "humiliation" et عِز , "gloire, fierté".

القصيدة

١ . ما بَيْنَ ضالِ المُنْحَنَى وَظِلالِهِ ضَلَّ المُتَيَّمُ وَاهْتَدَى بِضَلالِهِ
٢ . وَبِذلِكَ الشِّعْبِ اليَمانِي مُنْيَةٌ لِلصَّبِّ قَدْ بَعُدَتْ عَلَى آمَالِهِ
٣ . يا صاحِبِي هذا العَقِيقُ فَقِفْ بِهِ مُتَوَالِهًا إنْ كُنْتَ لَسْتَ بِوَالِهِ
٤ . وَانْظُرْهُ عَنِّي إنَّ طَرْفِي عاقَنِي إرْسَالُ دَمْعِي فِيهِ عَنْ إرْسَالِهِ
٥ . وَاسْأَلْ غَزَالَ كِناسِهِ هَلْ عِنْدَهُ عِلْمٌ بِقَلْبِي فِي هَوَاهُ وَحَالِهِ
٦ . وَأَظُنُّهُ لَمْ يَدْرِ ذُلَّ صَبابَتِي إذْ ظَلَّ مُلْتَهِيًا بِعِزِّ جَمَالِهِ

1. D'après Kazimirski, le ضال est un arbre qui, théoriquement, pousse loin des eaux et n'est arrosé que par l'eau de pluie, ce qui serait donc en contradiction avec ce qui suit : le tournant de l'oued. Ibn al-Bayṭār pour sa part indique qu'il s'agit du fruit du lotus. Ahmed Issa Bey indique aussi le jujubier sauvage.

2. المُتَيَّم , du verbe (i) تَامَ : "changer quelqu'un en esclave", indique littéralement celui que l'amour a transformé en esclave.

3. *Ǧinās* entre ضال , variété d'arbre ou de plante, et ضَلَّ , verbe signifiant "se perdre", "s'égarer", et بضَلالِه , du même verbe.

4. Le mot شِعْب indique un chemin dans la montagne. Le mot مُنْيَة , qui signifie "souhait", "désir", désigne ici le Bien-Aimé. C'est le Bien-Aimé que désire l'amoureux qui en est épris, mais le Bien-Aimé, littéralement, "s'est éloigné de ses espoirs".

5. Nom propre désignant un oued proche de La Mekke.

6. De وَلَهَ , "être troublé au point de perdre l'esprit", avec à la fin du vers وَالِه , "trouble, folie" : il faut imaginer l'amoureux dans la vallée, fou d'amour, incapable de tenir en place, ne sachant que faire ni à quel parti se résoudre.

ENTRE LE FRUIT DU LOTUS ET SES OMBRES

Dans ce court poème de treize vers, l'auteur se remémore ce défilé qui fut le cadre de son union avec celui que son cœur aime. Mais ce dernier est infatué de sa beauté, et c'est ce qui fait le malheur de son amant. L'aimé ne sait même pas à quel point il est aimé. Il est certes des moments où l'amoureux est lassé des souffrances de l'amour, mais même quand il lui arrive de souhaiter la rupture, il sait qu'en réalité le désir de l'union ne pourra jamais le quitter. Il va seulement rabattre de ses prétentions : s'il ne peut avoir accès à la source même, il se contentera de son reflet.

Ce que résument ces quelques vers, c'est la quête de l'Insaisissable. Quelque lancinant que soit le désir du visage divin, il n'est jamais donné à l'orant que de poursuivre ses propres rêves, saisissant fugacement des contours indécis.

Le mètre est le *kāmil.*

23. À leur peuple [48] va mon désir, l'ombre de leurs palmiers [49] fait ma joie,
Les sables de leurs deux vallées [50] sont le lieu de ma quiétude.

24. Comme je voudrais voir revenir, de ce temps et de sa douceur,
Les jours où j'étais exempt de tout tracas [51].

25. Je le jure par La Mekke, et le saint lieu d'Abraham,
Et par celui [52] qui, en maintes pérégrinations, vint à la mosquée sacrée en disant : "Me voici !",

26. Oncques n'arriva que la brise de Ṣabā [53] fasse onduler l'armoise [54] des collines,
Qu'elle ne m'apporte les souffles [55] venant de vous.

52. Il s'agit d'Abraham. Abraham est l'exemple de celui qui reçut la plus parfaite connaissance de l'Essence divine.

53. En ce qui concerne la brise de Ṣabā, ou du levant, cf. « Porté par la brise du levant mon cœur incline vers ceux qu'il aime », note 1, p. 98.

54. Ibn al-Bayṭār présente la plante nommée شيح comme l'armoise.

55. أرْواحا : "souffles", ne signifie pas seulement la brise, le vent, mais tous les souvenirs des bien-aimés dont ces souffles sont chargés. Būrīnī l'interprète comme les âmes. Il y a un jeu de mots entre أرْواح et رياح , les souffles, les esprits.

٢٣ . وَأُهَيْلُهُ أَرَبِي وَظِلٌّ نَخِيلِهِ   طَرَبِي وَرَمْلَةُ وَادِيَيْهِ مَرَاحَا

٢٤ . وَاهًا عَلَى ذَاكَ الزَّمانِ وَطِيبِهِ   أَيَّامَ كُنْتُ مِنَ اللُّغُوبِ مُرَاحَا

٢٥ . قَسَمًا بِمَكَّةَ وَالمَقَامِ وَمَنْ أَتَى الـ   ـبَيْتَ الحَرَامَ مُلَبِّيًا سَيَّاحَا

٢٦ . مَا رَنَّحَتْ رِيحُ الصَّبَا شِيحَ الرُّبَى   إِلاَّ وَأَهْدَتْ مِنْكُمُ أَرْوَاحَا

48. Le pronom ه de أُهَيْلُه se rapporte aussi à حِمى .

49. Le pronom ه se rapporte toujours à حِمى .

50. Nābulusī indique que Ramla peut être un nom de ville en Syrie. Par les deux vallées, il faut comprendre la révélation de la loi et de la réalité. مَراحا indique le lieu où le cavalier ou le chamelier fait halte avec sa monture, pour que celle-ci se repose.

51. C'est-à-dire ces jours où j'étais à La Mekke dans l'intimité de Dieu et le dévoilement de ses noms et de ses attributs.

17. Ô vous, mes intimes, peut-il avoir quelque espoir celui qui voudrait être uni à vous,
De sorte qu'ayant trouvé le repos, son esprit soit en paix ?

18. Depuis que vous avez disparu hors de mes regards, je ne sais que gémir [37],
Emplissant de lamentations les entours [38] de la terre d'Égypte.

19. Et lorsque je me souviens de vous, je titube [39], comme si
La douceur de votre souvenance m'était ivresse de vin [40].

20. Lorsqu'on m'invite à oublier mon pacte avec vous,
Ce sont mes entrailles, à ce que je vois, qui s'y refusent [41].

21. Que Dieu irrigue les jours [42] que nous avons passés avec des voisins
Avec lesquels nos nuits n'étaient que liesse [43].

22. Lors qu'étaient ma patrie les demeures des bien-aimés [44], et que les habitants d'al-Ġaḍā [45] étaient le lieu de mon repos,
Qu'il m'était facile [46] d'accéder à l'eau [47].

---

44. C'est-à-dire qu'il lui fut révélé, quand il était à La Mekke, quelque chose des Noms et des Attributs divins, et c'est ce que veut dire le fait de résider dans le حِمًى comme dans une patrie, c'est-à-dire d'avoir atteint son but, de n'être plus à errer à la recherche de la vérité.

45. Le *ġaḍā* est une variété d'arbre de la famille du tamaris. Ses feuilles sont appréciées du chameau et son bois du bédouin, car il prend feu facilement et donne beaucoup de flammes et de braises. Nābulusī précise qu'il a un bois très dur. Ibn al-Fāriḍ désigne par les habitants d'al-Ġaḍā, soit les habitants du Naǧd, connu pour avoir beaucoup de ces arbres, soit aussi les habitants d'un oued connu dans le Naǧd pour son abondance de *ġaḍā*. On notera le *ǧinās* entre سُكّان et سَكَني .

46. مُباحا dans le sens ici de facile : ni difficile, ni interdit, ou de licite.

47. Le pronom ه de فيه se rapporte à حِمًى , c'est-à-dire que c'est quand j'étais dans les demeures des bien-aimés que je pouvais facilement parvenir à l'eau, autrement dit, selon le sens mystique, parvenir à la connaissance et à l'union.

١٧ . يَا أَهْلَ وِدِّي هَلْ لِرَاجِي وَصْلِكُمْ   طَمَعٌ فَيَنْعَمَ بَالُهُ اسْتِرْوَاحَا
١٨ . مُذْ غِبْتُمُ عَنْ نَاظِرِي لِيَ أَنَّةٌ   مَلأَتْ نَوَاحِيَ أَرْضِ مِصْرَ نَوَاحَا
١٩ . وَإِذا ذَكَرْتُكُمُ أَمِيلُ كَأَنَّنِي   مِنْ طِيبِ ذِكْرِكُمْ سُقِيتُ الرَّاحَا
٢٠ . وَإِذا دُعِيتُ إِلى تَناسِي عَهْدِكُمْ   أَلْفَيْتُ أَحْشَائِي بِذَاكَ شِحَاحَا
٢١ . سَقْيًا لأَيَّامٍ مَضَتْ مَعَ جِيرَةٍ   كَانَتْ لَيَالِينَا بِهِمْ أَفْرَا حَا
٢٢ . حَيْثُ الحِمَى وَطَنِي وسُكَّانُ الغَضَى   سَكَنِي ووِرْدِي المَاءَ فِيهِ مُبَاحَا

---

37. De (i) أَنَّ : "gémir": l'image est ici tout à fait hyperbolique.

38. On notera le *ǧinās* entre نَواحي , pluriel de ناحية , du verbe (u) نحا , dans le sens de "côtés", et نَواحا , de (u) ناح : "pousser des cris, se lamenter".

39. Il faut comprendre ici أميلُ dans le sens de "s'incliner, se pencher, onduler", un peu à la manière de l'homme ivre qui a du mal à garder son équilibre.

40. C'est l'un des rares passages, en dehors de la *Ḫamriyya*, où Ibn al-Fāriḍ évoque l'image de l'ivresse. Il faut comprendre ici que le seul souvenir de l'extinction en Dieu suffit à redonner au mystique comme une sorte de reviviscence de cet état.

41. Littéralement : « je trouve mes entrailles avares de cela. » شحاحا vient du verbe (i) شَحَّ , "être avare de". شحاح est le pluriel de شَحيح : "avare". Le sens est que ses entrailles se refusent à oublier. Ce qui veut dire que même si parfois sa raison lui conseillerait de se détourner d'un Bien-Aimé qui lui vaut tant de souffrance, tout son être, son cœur, ses désirs, s'y refuseraient, parce qu'ils sont comme "imprégnés" de lui.

42. Ce qui manque d'eau meurt. Le sens est donc ici : que ces jours soient toujours en vie, c'est-à-dire qu'ils perdurent.

43. Ibn al-Fāriḍ évoque ici le souvenir de La Mekke, et de ce qu'il y a connu de la proximité avec Dieu. L'image des nuits joyeuses est habituelle, car c'est en général la nuit que se déroulent les joyeuses fêtes, en particulier celles du mariage. Quand il parle des voisins, ce n'est pas de compagnons qu'il parle, mais du dévoilement en lui de quelque chose de la présence divine.

10. C'est par elle [28] qu'il revient à la vie, celui qui tenait pour galéjade votre séparation,
Qui croyait impossible une telle plaisanterie [29].

11. Ô contempteur de l'amoureux, ignorant ce que depuis longtemps il endure [30],
Puisses-tu ne pas parvenir au succès.

12. T'es-tu donné la peine de conseiller celui qui a pour doctrine [31]
De ne considérer ni l'heur, ni la réussite ?

13. Cesse [32], je souhaite de te perdre, laisse en paix
Celui dont les grands yeux [33] ont trop meurtri les entrailles.

14. Tu étais mon ami avant tes conseils à l'homme passionnément épris.
As-tu jamais vu celui qui est fou d'amour sympathiser avec des conseillers [34] ?

15. Tu aspires à me corriger, mais je ne veux pas de correction
À la corruption de mon cœur dans les choses de l'amour [35].

16. Qu'ont donc les blâmeurs à fustiger
Celui qui a endossé la vie de débauche, et y trouve joie et satisfaction [36] ?

---

35. On notera la répétition de إِصْلاح , de أصلح , qui veut dire "corriger, rétablir dans le bon ordre", mais aussi, "agir en homme vertueux". Les deux sens sont présents ici, et dans ce dernier sens, إِصْلاح s'oppose à فَساد , de فسد , "être corrompu". Dans ce vers, tout est dit, et la rupture est consommée : ce qui pour vous est corruption et vie immorale, pour moi est la juste conduite inspirée par l'amour, et ce qui pour moi est bon, pour vous est mauvais. Nous n'avons rien en commun et ne parlons décidément pas le même langage.

36. Le sens est : "à quoi bon ?" Car les blâmes à ce sujet sont tout à fait inutiles : celui qui, par amour, a choisi une vie qui, aux yeux des autres, paraît débauchée, a d'autant moins de raison d'en changer qu'il y trouve repos et joie. C'est la vie de "débauche" qu'il a choisie qui lui procure joie et satisfaction. On notera le *ǧinās* entre اسْتَراحَ , "se reposer", et راحا , "être content".

١٠ . يَحْيا بِها مَنْ كانَ يَحْسَبُ هَجْرَكُمْ   مَزْحًا وَيَعْتَقِدُ المُزَاحَ مُزاحَا
١١ . يا عَاذِلَ المُشْتَاقِ جَهْلاً بِالَّذي   يَلْقَى مَلِيًّا لا بَلَغْتَ نَجَاحَا
١٢ . أَتْعَبْتَ نَفْسَكَ فِي نَصِيحَةِ مَنْ يَرَى   أَنْ لا يَرَى الإِقْبَالَ وَالإِفْلاحَا
١٣ . أَقْصِرْ عَدِمْتُكَ وَاطَّرِحْ مَنْ أَثْخَنَتْ   أَحْشَاءَهُ النُّجْلُ العُيُونُ جِرَاحَا
١٤ . كُنْتَ الصَدِيقَ قُبَيْلَ نُصْحِكَ مُغْرَمًا   أَرَأَيْتَ صَبًّا يَأْلَفُ النُّصَّاحَا
١٥ . إِنْ رُمْتَ إِصْلاحِي فَإِنّي لَمْ أُرِدْ   لِفَسَادِ قَلْبِي فِي الهَوَى إِصْلاحَا
١٦ . مَاذَا يُرِيدُ العَاذِلونَ بِعَذْلِ مَنْ   لَبِسَ الخَلاعَةَ وَاسْتَرَاحَ وَرَاحَا

---

28. Le pronom ها de بها se rapporte au تَحِيَّة du vers précédent.

29. On notera le *ğinās* entre مَزْحًا , "plaisanterie", المُزاح , dans le même sens, tous les deux de (u) مَزَحَ , "plaisanter", et مُزاحا , de (i) زاحَ , "être éloigné", ici à la quatrième forme : أزاح : "s'éloigner". L'auteur estime qu'une telle supposition relève d'une plaisanterie tellement loin d'être envisagée, qu'elle en est invraisemblable.

30. مَلِيًّا est à prendre au sens de زمنا طويلا . À la place de ce mot, on trouve la variante بِلَيْلَى : « ... (qui souffre) à cause de Laylā. »

En ce qui concerne le عاذِل , alors que le رَقيب est jaloux et critique par jalousie, le عازِل est l'homme sage qui critique par point de vue raisonnable.

31. Littéralement : « celui qui voit qu'il ne voit ni...ni... » On notera le *ğinās* entre les deux يَرَى . Le sens est qu'il est absolument inutile de conseiller un tel homme, cela ne sert à rien. Dans le sens mystique, un tel homme est incapable de s'occuper d'autre chose que de la théophanie divine.

32. Ibn al-Fāriḍ s'adresse toujours au contempteur de l'amoureux. Le pronom ه de أحشاءه se rapporte à من , et من désigne Ibn al-Fāriḍ, ce qui revient à dire que c'est moi dont les entrailles sont meurtries.

33. النُجْل est à prendre au sens de الواسعة .

34. Le vers constate d'abord un fait particulier, et l'explique par le rapport à une loi générale : je n'avais qu'un ami, c'était toi, mais quand tu t'es mêlé de me donner des conseils au sujet de l'amour que je vis, j'ai préféré conserver ma façon d'aimer et perdre ton amitié, car nous ne parlons pas le même langage : en effet, la passion ne fait pas bon ménage avec les avis raisonnables, elle les ignore au contraire.

4. Si tu passes par Na'mān al-'Arāk [15], bifurque
Vers un val, là-bas, que je connais, de vastes dimensions [16].

5. Prends à droite des deux monts [17], du côté de l'Orient [18],
Dirige-toi vers 'Arīn [19], c'est un lieu odorant,

6. Et lorsque tu seras au versant des dunes,
Mets-toi à la recherche, à 'Ubayṭiḥ [20], d'un cœur pantelant [21].

7. Porte mon salut à ceux qui demeurent en cette vallée [22], dis-leur à mon sujet :
Je l'ai laissé [23] assoiffé [24] de votre présence.

8. Ô habitants du Naǧd, n'y a-t-il pas de merci
Envers le captif d'un Bien-Aimé [25] qui ne veut point être libéré [26] ?

9. N'avez-vous pas adressé une salutation à celui qui est enflammé de désir,
Au cœur des vents limpides, à l'heure vespérale [27] ?

---

21. Būrīnī donne à طاحا le sens de هلك : "périr".

22. Le pronom ه se rapporte, soit à نَعْمان, soit au واد du vers 4. Būrīnī le rapporte à نَعْمان.

23. Nābulusī rapporte le pronom à فُؤاد, c'est-à-dire : « j'ai laissé son cœur errant dans les dunes. »

24. Il s'agit de la huitième forme de لاحَ ، يَلُوحُ dans le sens de : "être altéré de soif".

25. Je force peut-être ici le sens du mot إِلْفٌ, qui veut plutôt dire "ami, compagnon", c'est-à-dire quelqu'un dont on est l'habitué.

26. سَراحا vient de (a) سَرَحَ dans le sens de "renvoyer, congédier, rendre libre". C'est un terme habituel à Ibn al-Fāriḍ : même si les relations et les liens avec le Bien-Aimé, c'est-à-dire Dieu, sont sources de souffrance, à ces liens mêmes pourtant il est passionnément attaché, car tout vaut mieux que la séparation d'avec l'aimé, pire encore, que l'indifférence de l'aimé.

27. *Ǧinās* entre الرياح, "les vents", et رَواحا, "le soir". L'expression في طيّ صافية الرياح est à comprendre, selon Būrīnī, au sens de : « في ضمن الرياح الصافية » : « au milieu des vents purs. » Il faut imaginer que le vent pur sert de messager. L'image est que le Bien-Aimé, quand il rentre chez lui, le soir, charge le vent de transmettre son salut.

٤ . وَسَلَكْتَ نَعْمَانَ الأَرَاكِ فَعُجْ إِلى وَادٍ هُنَاكَ عَهِدْتُهُ فَيَّاحَا

٥ . فَبِأَيْمَنِ العَلَمَيْنِ مِنْ شَرْقِيِّهِ عَرِّجْ وَأُمَّ أَرِينَهُ الفَوَّاحَا

٦ . وَإِذَا وَصَلْتَ إِلى ثَنِيَّاتِ اللِّوَى فَانْشُدْ فُؤَادًا بِالأُبَيْطِحِ طَاحَا

٧ . وَاقْرَ السَّلامَ أُهَيْلَهُ عَنِّي وَقُلْ غَادَرْتُهُ لِجَنَابِكُمْ مُلْتَاحَا

٨ . يا ساكِنِي نَجْدٍ أَمَا مِنْ رَحْمَةٍ لأَسِيرِ إِلْفٍ لا يُرِيدُ سَرَاحَا

٩ . هَلا بَعَثْتُمْ لِلمَشُوقِ تَحِيَّةً فِي طَيِّ صَافِيَةِ الرِّيَاحِ رَوَاحَا

---

15. Na'mān est le nom d'un oued. Le *'arāk* désigne un arbre au bois odorant. Cf. « Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime », note 18, p. 100. Mais il s'agit ici du nom d'un oued dans lequel, ou le long duquel, pousse cet arbre.

16. Le mot فَيْحٌ indique un lieu vaste, mais aussi aux herbes odorantes. Il s'agit ici d'un oued très large, comme ces oueds de fonds de vallées très évasées qui se confondent plus ou moins avec la vallée elle-même, et où la verdure pousse à profusion. Būrīnī indique que les vers 3 et 4 évoquent le mystique qui déploie de grands efforts sur le chemin de la connaissance de Dieu, chemin difficile et exigeant. Cependant, et c'est le vers 4, il arrive que le mystique découvre quelque chose de la réalité divine, et c'est une plaine vaste dans la mesure où il n'y a aucune limite à la connaissance divine.

17. العلمين sont deux montagnes très connues situées à La Mekke. On donne aussi ce nom à deux autres montagnes situées à Minā. C'est aussi un nom de lieu entre La Mekke et Médine.

18. Le pronom ه se rapporte à نَعْمان . Il s'agit de l'Est par rapport à نَعْمان الأَراك du vers 4 .

19. أرين est un nom de lieu.

20. Il semble qu'il s'agisse ici d'un nom propre sous forme de diminutif pour la correction métrique du vers. Ce serait le même type d'oued qu'au vers 3, mais qui aurait donné son nom à l'endroit.

Dans le premier hémistiche, اللِّوى est d'abord un nom commun pour Būrīnī : il s'agit ici d'un endroit où le sable "se tord", c'est-à-dire bifurque. Mais on peut aussi le comprendre comme un nom de lieu, et c'est ce que laisse entendre Nābulusī.

LE POÈME

1. Est-ce la lueur [1] de l'éclair qui a étincelé [2] à 'Ubayriq [3] ?
Ou est-ce une lampe [4] que je vois sur les hauteurs [5] du Naǧd [6] ?

2. Ou est-ce Laylā l'Amirite [7], apparue dévoilée [8] dans la nuit,
Qui a transformé le soir en matin ?

3. Toi qui montes robuste chamelle [9], que Dieu te préserve de la mort [10],
Si tu dois traverser [11] une contrée accidentée [12] ou parcourir [13] le lit caillouteux du torrent [14].

---

8. أَسْفَرَتْ , de (i) سَفَرَ : "se dévoiler", "faire voir son visage". Il n'y a rien de choquant qu'une femme se dévoile dans la nuit, mais dans le cas présent, son exceptionnelle beauté brille de tout son éclat et la révèle alentour. Il faut comprendre ces deux premiers vers dans le sens de l'illuminante beauté de Dieu qui est lumière pour le monde, ou peut-être de la beauté de la face divine qui irradie dans le cœur du mystique lorsqu'est révélé à celui-ci, fût-ce un très bref instant, l'espace d'un éclair, quelque chose de la face de Dieu. Le dévoilement de Laylā, c'est naturellement le dévoilement de Dieu dans le cœur de l'orant.

On notera le *ǧinās* entre لَيْلَى et لَيْلاً et l'opposition entre المَسَاء et الصَبَاح .

9. Image déjà exploitée dans le poème « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », vers 5, p. 137. C'est en réalité la grâce de Dieu qui porte le pèlerin vers la Ka'ba, c'est-à-dire vers le dévoilement.

10. Il s'agit ici d'une prière, d'un souhait, comme on dit : « وقاك الله » : « Que Dieu te garde ! » Ici, dans le sens : « Que Dieu te préserve de la mort. »

11. Būrīnī donne le verbe جُبْتَ dans le sens de "couper", et cite Q., LXXXIX, 9 : « وثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالوَاد » : « et les Ṯamūd qui prenaient le rocher dans la vallée. » Il s'agit ici de couper un pays au sens de le traverser.

12. حَزْنٌ avec *fatḥa* sur le *ḥ* a le sens de sol dur et inégal.

13. Le verbe طوى ici employé signifie "plier, rouler". Le sens est que, dit Būrīnī, le sol est considéré comme un tissu que l'on plie. Il faut comprendre ici le mot dans le sens de "parcourir". Cf. « Ô toi qui conduis les palanquins, qui sans cesse parcours les steppes », note 2, p. 30, et note 7, p. 32.

14. Cf. « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », note 24, p. 139.

القصيدة

١ . أَوَمِيضُ بَرْقٍ بِالأُبَيْرِقِ لاحَا   أَمْ فِي رُبَى نَجْدٍ أَرَى مِصْبَاحَا
٢ . أَمْ تِلْكَ لَيْلَى العامِرِيَّةُ أَسْفَرَتْ   لَيْلاً فَصَيَّرَتِ المَسَاءَ صَبَاحَا
٣ . يَا رَاكِبَ الوَجْنَاءِ وُقِّيتَ الرَّدَى   إِنْ جُبْتَ حَزْنًا أَوْ طَوَيْتَ بِطَاحَا

---

1. Le mot وَميض vient du verbe (i) وَمَضَ , qui indique le fait de briller légèrement, dans le lointain, et furtivement, l'espace d'un instant.

2. لاح , surtout pour un éclair, a généralement le sens de "briller". Būrīnī l'interprète dans le sens de "paraître".

3. أُبَيْرِق est le diminutif de أَبْرَق , nom de lieu, employé ici pour le mètre, comme souvent dans le même cas, et qui indique un sol composé de pierres, de sable et de boue mélangés. Mais on notera le *ğinās* entre بَرْق , "l'éclair ", et أُبَيْرِق , qui est bâti également sur la racine ب ر ق ("luire"). Il y a comme une sorte d'opposition entre l'image de l'éclair et celle du sol qu'il illumine, qui est noir, raboteux et malaisé.

4. Ce mot fait évidemment penser à Q., XXIV, 35 : « اللّه نُور السَّمَاوَات وَالأَرْضِ مَثَلُ نُوره كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ المِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ » : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche qui contient une lampe. La lampe est dans un récipient de verre qui ressemble à un astre éclatant... » Ce verset a été abondamment commenté par les mystiques, qui y interprètent la lumière comme Dieu lui-même ou comme le Coran faisant rayonner sur le monde la lumière de sa révélation, source de toute vérité et de toute existence. Aussi est-il étonnant que ni Būrīnī, ni Nābulusī, dans leurs commentaires, ne fassent référence à ce verset. Le commentaire que fait Nābulusī de ce vers est banal.

5. رُبًى est le pluriel de رَبْوَة : "hauteur, colline".

6. نجد : Cf. note 4 du poème précédent, p. 136.

7. Laylā est le symbole de la beauté et de la passion absolues. Būrīnī rapproche sa beauté de celle de Joseph. Il s'agit de la Laylā qu'aimait Qays, *al-mağnūn*, dont on connaît l'histoire et les vers qui furent peut-être composés dès la fin du premier siècle de l'Islam, et elle est dite 'Āmirite parce qu'elle était de la tribu des Banū 'Āmir. Cf. « Porté par la brise du levant, mon cœur incline vers ceux qu'il aime », note 241, p. 132, et note 203, p. 126-127.

EST-CE LA LUEUR DE L'ÉCLAIR QUI A ÉTINCELÉ ?

Ce poème se présente comme la description d'un itinéraire. Le pèlerin, sur sa monture, va de vallon en lit d'oued, de dune en défilé. Il reçoit les conseils de celui qui a passé déjà par les mêmes étapes, et se remémore ces endroits où il a aimé. Il a connu là joyeuses nuits, et il lui était facile de se désaltérer à l'onde limpide. Mais ces temps sont révolus, et il ne peut désormais que les évoquer.

En d'autres termes, l'expérience de l'union laisse dans le cœur du mystique un souvenir ineffaçable. Quand bien même tout indique que cette expérience ne reviendra plus, la nostalgie demeure, car le désir est toujours inassouvi.

Le mètre est le *kāmil*.

43. Que Dieu garde en ces lieux mes amis d'autrefois,
J'y ai connu avec eux [89] les soirées de toutes les passions.

44. Que Dieu garde les nuits passées à Ḫayf [90], elles ne furent pas qu'un rêve,
Évanoui au réveil qui suit la dormition [91].

45. Que j'ai nostalgie de ces moments, et de tout ce que contenait
La douceur de l'endroit, alors que nul jaloux ne nous observait [92],

46. En ces jours où je vivais heureux dans l'enclos des désirs [93],
Joyeusement, marchant fièrement [94] sur la traîne de ce que j'avais reçu [de Dieu].

47. Y a-t-il rien de plus prodigieux [95] que ces jours qui comblent de leurs dons le jouvenceau,
Puis l'éprouvent [96] en le dépouillant de tout ce qu'ils lui avaient donné ?

48. L'antan de notre vie peut-il jamais revenir ?
Je donnerais pour cela tout mon reliquat d'existence [97].

49. Hélas, l'effort a échoué, les anneaux de la chaîne des souhaits se sont brisés,
Le nœud de mes espoirs s'est dénoué.

50. C'en est assez, comme punition, que je reste l'esclave de l'amour [98],
Mon désir est devant moi, le destin est derrière moi [99].

---

97. C'est-à-dire : « j'accepterais après cela de mourir. »

98. مُتيَّمًا : de (i) تام , "réduire en esclavage". Cela se dit aussi de quelqu'un réduit en esclavage par l'amour.

99. Il faut comprendre qu'il n'a aucun choix. غـــرام est à prendre dans le sens de عذاب . Cf. Q., XXV, 65 : « وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا » : « Ceux qui disent : "Seigneur, écarte de nous le châtiment de l'enfer". Car son châtiment est inéluctable. »

٤٣ . وَرَعَى الإِلَهُ بِهَا أُصَيحَابِي الأُلَى   سَامَرْتُهُمْ بِمَجَامِعِ الأَهْوَاءِ
٤٤ . وَرَعَى لَيَالِي الخَيْفِ مَا كَانَتْ سِوَى   حُلُمٍ مَضَى مَعَ يَقْظَةِ الإِغْفَاءِ
٤٥ . وَاهًا عَلَى ذَاكَ الزَّمَانِ وَمَا حَوَى   طِيبُ المَكَانِ بِغَفْلَةِ الرُّقَبَاءِ
٤٦ . أَيَّامَ أَرْتَعُ فِي مَيَادِينِ المُنَى   جَذلاً وَأَرْفُلُ فِي ذُيُولِ حِبَاءِ
٤٧ . مَا أَعْجَبَ الأَيَّامَ تُوجِبُ لِلفَتَى   مِنَحًا وَتَمْحَنُهُ بِسَلْبِ عَطَاءِ
٤٨ . يَا هَلْ لِمَاضِي عَيْشِنَا مِنْ عَوْدَةٍ   يَوْمًا وَأَسْمَحُ بَعْدَهُ بِبَقَائِي
٤٩ . هَيْهَاتَ خَابَ السَّعْيُ وَانْفَصَمَتْ عُرَى   حَبْلِ المُنَى وَانْحَلَّ عَقْدُ رَجَائِي
٥٠ . وَكَفَى غَرَامًا أَنْ أَبِيتَ مُتَيَّمًا   شَوْقِي أَمَامِيَ وَالقَضَاءُ وَرَائِي

---

89. الأُلَى est à prendre ici dans le sens de الذين : "ceux qui".

90. Cf. « Ses paupières dardent en mon cœur un glaive... », note 82, p. 84.

91. الإغفاء : *maṣdar* de quatrième forme de غفا ، يغفو : "s'endormir".

92. Littéralement : « dans l'inattention des gens qui nous épiaient » (رُقَباء est le pluriel de رَقيب : il s'agit de quelqu'un qui surveille de façon mal intentionnée). On remarquera la façon dont ce vers est rythmé par الزمان et المكان .

93. مُنَى , pluriel de مُنْيَة : "désir, vœu ", indique bien que ce qui fait le bonheur du mystique, c'est seulement l'espoir, et non pas la satisfaction de l'espoir.

94. أَرْفُل indique le fait de marcher avec de longs vêtements tombant jusqu'à terre, ce qui donne une démarche lente et majestueuse. Le mot suivant, ذُيول , est le pluriel de ذَيْل , qui indique la partie du vêtement qui touche le sol, ou qui traîne derrière.

95. On peut hésiter entre deux acceptions de ما أعجب : soit étonnant au sens de bizarre, soit étonnant au sens de merveilleux, extraordinaire. Je pense que c'est plutôt ce second sens qui convient, l'amoureux ayant d'avance consenti à la souffrance de l'amour. Il ne peut donc plus s'en étonner.

96. On notera le *ǧinās maqlūb* entre مِنَحًا et تَمْحَنُهُ avec une opposition de sens : faire un don d'une part, éprouver, mettre à l'épreuve, d'autre part.

35. Lors qu'un mal dolent [71] m'a atteint au cœur,
C'est le parfum des herbes du Ḥiǧāz qui est mon remède.

36. M'empêche-t-on de descendre m'abreuver à l'eau douce sur son sol [72],
M'en écarte-t-on, alors que c'est dans ses dunes qu'est ma survie [73] ?

37. Ses campements [74] sont ce à quoi j'aspire, oui, son printemps est ma joie,
[Eux seuls] chassent en moi les accès d'affliction [75].

38. Ses monts me sont herbages de printemps [76], ses sables me sont grasses prairies,
Et ses couverts sont mes ombrages.

39. Sa glèbe m'est subtil parfum [77], son onde, fontaine désaltérante,
Et dans sa terre [78] est ma richesse.

40. Ses défilés me sont séjour d'éden, ses dômes sont mon armure [79] ,
Et c'est sur ses rochers [80] que je mène pure vie.

41. Que l'ondée dise ma révérence [81] à ces demeures et ces collines,
Que l'averse de printemps [82] irrigue les lieux de tous les bienfaits [83].

42. Qu'elle abreuve sans mesure [84] les parages des rites du pèlerinage [85], ainsi que Muḥaṣṣab de Minā [86],
Qu'elle arrose d'abondance [87] les sites où font halte les montures exténuées [88].

---

84. Le mot سَحّ indique, soit une pluie qui tombe si drue qu'elle emporte tout sur son passage, soit un torrent qui dévaste tout.

85. Le mot مَشْعَرٌ , pluriel مَشَاعِر , indique les endroits où l'on s'acquitte des rites religieux, et en particulier de l'immolation des victimes lors de la fête de l'Aḍḥā.

86. Minā est une vallée près de La Mekke, par laquelle passent les pèlerins lorsqu'ils reviennent de la station à ʻArafāt. En passant, ils jettent des cailloux sur des pieux qui symbolisent Satan, et ce geste signifie la lutte contre le mal. Le lieu où se situent ces pieux s'appelle Muḥaṣṣab.

87. جاد signifie ici : "arroser abondamment, généreusement".

88. نِضْوٌ , pluriel أَنْضاء , indique les montures exténuées et amaigries après une très longue marche. Il s'agit ici du mystique qui est au fond de l'esseulement et désespère que Dieu lui réponde un jour.

٣٥ . وإذا أذى أَلَـمٍ أَلَـمَّ بـمُـهْـجَـتـي فَـشَـذَا أُعَـيْـشَـاب الـحـجَـاز دَوَائـي

٣٦ . أَ أُذَادُ عَـنْ عَذْب الـوُرُود بـأَرْضـه وأُحَـادُ عَـنْـهُ وفـي نَـقَـاهُ بَـقَـائـي

٣٧ . وَرُبُـوعُـهُ أَرَبـي أَجَـلْ وَرَبـيـعُـهُ طَـرَبـي وَصَـارِفُ أَزْمَـة الـلَّأْوَاء

٣٨ . وَجـبَـالُـهُ لـي مَـرْبَـعٌ وَرمَـالُـهُ لـيَ مَـرْتَـعٌ وَظـلالُـهُ أَفْـيَـائـي

٣٩ . وَتُـرَابُـهُ نَـدِّي الـذَّكـيُّ وَمَـاؤُهُ وِرْدي الـرَّوِيُّ وَفـي ثَـرَاهُ ثَـرَائـي

٤٠ . وَشِـعَـابُـهُ لـي جَـنَّـةٌ وَقِـبَـابُـهُ لـيَ جُـنَّـةٌ وَعَـلى صَـفَـاهُ صَـفَـائـي

٤١ . حَيَّا الـحَيا تـلْكَ الـمَنَازِلَ وَالرُّبَى وَسَـقَـى الـوَلـيُّ مَـوَاطِـنَ الآلاء

٤٢ . وَسَقَى المَشَاعِرَ وَالمُحَصَّبَ مِنْ منًى سَـحًّـا وَجَـادَ مَـوَاقِـفَ الأَنْـضَـاء

---

71. On notera le *ǧinās* entre إذا : "si", et أذى : "un mal", "un dommage", ainsi qu'entre أَلَمٍ ,"douleur, souffrance", et أَلَمَّ , quatrième forme de (u) لَمَّ , dans le sens de "atteindre, frapper".

72. Il s'agit de la terre du Ḥiǧāz.

73. Il s'agit ici du terme بقاء , qui indique aussi l'état qui suit l'extinction en Dieu.

74. Le mot رُبُوع est le pluriel de رَبْعٌ , qui indique un campement de printemps. Il y a un *ǧinās* avec رَبيعه , "son printemps".

75. Littéralement, « la difficulté », du verbe لأى .

76. *Ǧinās* entre مَرْبَعٌ : "campement de printemps", et مَرْتَعٌ qui indique un pré ou un champ couvert d'une riche végétation.

77. Le mot نَدٌّ indique un parfum composé d'ambre, de bois d'aloès et de musc.

78. *Ǧinās* entre ثَرَاهُ , où ثرى veut dire "terre, poussière" (de ثَرِى ,"être humide"), et ثرائي , "la richesse", de ثَرِيَ , "être riche".

79. *Ǧinās* entre جَنَّة , "paradis", et جُنَّة : "armure, bouclier".

80. *Ǧinās* entre صَفَا , pluriel de صَفَاة , "rocher", et صَفَاء , "pureté".

81. *Ǧinās* entre حَيَّا , "salue", et الحَيَا , "la pluie".

82. الوَلِيُّ n'est pas à prendre ici dans son sens ordinaire, mais désigne la pluie qui suit la première pluie de printemps.

83. Le mot آلاءٌ est le pluriel de إِلًى : "grâce, bienfait", du verbe ألا ، يَأْلو .

28. Autour de mon enceinte je tournoie [57], à la recherche de ma place
Parmi eux, à 'Aḫšabān [58].

29. Je cherche à embrasser mes amis, les saluant
Quand d'un geste de la main [59], je baise [60] le coin [de la Ka'ba].

30. Je me remémore 'Ağiād [61] dans mes récitations [62] matutines
Et dans les dévotions nocturnes [63] de mes nuits sans fin.

31. Je me tiens à la station d'Abraham [64],
Le corps dolent, sans espoir de rémission [65].

32. Par ma vie, quand bien même l'oued caillouteux [66] aurait transformé en puits [67] son cours tari,
Mon cœur s'abreuverait [68] de ses cailloux [69].

33. Porte-moi secours, ô mon frère, chante-moi la ballade de ceux qui demeurent
Dans le lit pierreux des torrents [70], si tu veux garder avec moi les liens de l'amitié.

34. Redis-la à mes oreilles, car l'esprit, quand s'allonge le délai,
Trouve apaisement dans les nouvelles.

---

65. Littéralement : « dans mon corps (gît) la maladie, il n'est pas venu le moment de la guérison. » On notera l'opposition entre السَقام ,"la maladie", et شِفاء , "la guérison".

66. Cf. البَطْحاء du vers 12.

67. *Ğinās* entre قُلبَتْ , de (i) قلب ,"tourner, retourner", et قُلْبًا , qui est le pluriel de قَلِيب : "puits", et لِقَلْبي : "mon cœur ".

68. Le mot الـــريُّ vient de رَوِيَ , "avoir été arrosé ou abreuvé", et désigne le fait d'avoir suffisamment bu pour avoir étanché sa soif. Certains manuscrits présentent une variante : رِيءَ , qui est le même verbe au passif. Le sens n'en est guère affecté.

69. C'est-à-dire que j'aime tellement, qu'à défaut d'eau, je m'abreuverais de cailloux. حَصْبَاء est un collectif qui désigne des petits cailloux, c'est-à-dire ici les gros graviers qui tapissent le lit de l'oued.

70. Pluriel de أبطح . Le voyageur aime souvent à passer la nuit dans le lit d'un oued car on y trouve un sable fin, doux et uni. C'est l'image de la suavité de l'amour divin. Pourtant, la relation avec Dieu ressemble plus aux aspérités incommodes de l'oued caillouteux. Mais l'orant s'en accommode.

٢٨. وَعَلى مَحَلّي بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمِ بالأَخْشَبَيْنِ أَطُوفُ حَوْلَ حِمَائِي
٢٩. وَعَلى اعْتِنَاقِي لِلرِّفاقِ مُسَلِّماً عِنْدَ اسْتِلامِ الرُّكْنِ بالإيماءِ
٣٠. وَتَذَكُّري أَجْيَادَ وِرْدي في الضُّحَى وَتَهَجُّدي في اللَّيْلَةِ اللَّيْلاءِ
٣١. وَعَلَى مُقَامِي بالمَقَامِ أَقَامَ في جِسْمِي السَّقَامُ وَلاتَ حينَ شِفَاءِ
٣٢. عُمْرِي وَلَوْ قُلِبَتْ بِطَاحُ مَسيلِه قُلُباً لِقَلْبي الرِّيُّ بالحَصْبَاءِ
٣٣. أَسْعِدْ أُخَيَّ وَغَنِّني بِحَديثِ مَنْ حَلَّ الأَبَاطِحَ إنْ رَعَيْتَ إخَائي
٣٤. وَأَعِدْهُ عِنْدَ مَسَامِعي فالرُّوحُ إنْ بَعُدَ المَدَى تَرْتَاحُ لِلأَنْبَاءِ

---

57. Il s'agit ici, de toute évidence, de l'évocation de la circumambulation autour de la Pierre noire.

58. Ce sont les deux montagnes de La Mekke. Cf. « Toi qui conduis les palanquins, qui sans cesse parcours les steppes », note 50, p. 44.

59. Il y a trop de monde effectuant les sept tours rituels autour de la Ka'ba, surtout si c'est au moment du pèlerinage. Les pèlerins cherchent à embrasser la Pierre noire, mais doivent la plupart du temps se contenter de l'effleurer de la main à cause de l'affluence.

60. On notera le *ǧinās* entre مُسَلِّما (de سلّم : "saluer") et اسْتِلام , huitième forme, qui est la forme toujours employée pour indiquer le baiser que l'on donne à la Pierre noire incrustée dans l'un des coins de la Ka'ba. Comme on vient de le dire, il ne s'agit pas d'un baiser direct, mais de la main que l'on pose sur la pierre et que l'on porte ensuite à ses lèvres.

61. Nom d'une montagne près de La Mekke.

62. Il s'agit d'une forme de récitation quotidienne de telle ou telle partie du Coran.

63. L'image de base est ici celle des prières faites pendant la nuit. Mais il faut interpréter la nuit comme la nuit mystique dans laquelle l'orant se débat interminablement. C'est l'expérience, non seulement du silence de Dieu, mais de son absence.

64. On notera le *ǧinās* entre مُقامي et بالمَقام . مُقام indique le fait de séjourner, ou le lieu où l'on se tient debout. المَقام est ici le *maqām* d'Abraham, cette construction qui commémore le passage d'Abraham.

21. Si tu savais de quoi tu m'as blâmé, tu m'aurais excusé.
Ne tente pas l'impossible [41], laisse-moi à mon malheur.

22. À qui réside sous les ombrages [42] de Murabba‘ [43] et de Šabīka [44]
Et au pertuis [45] du col [46] de Kadā’ [47],

23. À qui est présent dans la Demeure [48] sacrée et habite
Ces tentes, à qui hante le lit sableux de l'oued,

24. Et au groupe [49] des hommes prospères [50] de La Mekke, aux voisins
De l'inaccessible tribu [51], [à tous ceux-là est vouée] ma sollicitude ardente.

25. Eux ne changent point [52], se détournant [de moi] et se faisant proches, s'unissant à moi et pourtant s'écartant,
Tantôt félons et tantôt fidèles, prêts à m'abandonner comme à prendre en pitié ma détresse [53].

26. Ils sont mon refuge [54] quand les incantations [55] ne sont d'aucun profit [56],
Ils sont mon asile lorsque mes ennemis m'assaillent.

27. Ils sont dans mon cœur, quand bien même leurs demeures sont loin de moi,
Dans l'amour que je leur porte, ils sont mon dépit et ma satisfaction.

---

51. Elle est inaccessible parce que sacrée, protégée par Dieu. Il s'agit naturellement du dévoilement de la face divine.

52. L'expression فَهُمْ هُمْ signifie littéralement : "et eux, ils sont eux", c'est-à-dire qu'ils ne changent pas, ils restent les mêmes.

53. On notera dans ce vers les allitérations en *ū* des verbes au pluriel, ainsi que la profondeur du sens. Ibn al-Fāriḍ décrit ici les caprices des bien-aimés et l'inconstance des jeux de l'amour. C'est évidemment la description de son rapport à Dieu, assimilé à une joute amoureuse : Dieu semble tantôt présent, tantôt absent, et il ne l'appelle que pour tout aussitôt le repousser...

54. Le mot عِيَاذٌ , du verbe (u) عاذ , indique le fait de chercher un refuge, un abri contre quelque chose.

55. رُقًى est le pluriel de رُقْيَة : "incantation", "sorcellerie".

56. De يُغْنِي ، أغنى : "être utile", quatrième forme de غَنِيَ .

٢١ . لَوْ تَدْرِ فِيمَ عَذَلْتَنِي لَعَذَرْتَنِي خَفِّضْ عَلَيْكَ وَخَلِّنِي وَبَلائِي

٢٢ . فَلِنَازِلِي سَرْحِ المُرَبَّعِ فَالشَّبيـ ـكَةِ فَالثَّنِيَةِ مِنْ شِعَابِ كَدَاءِ

٢٣ . وَلِحَاضِرِي البَيْتِ الحَرَامِ وَعَامِرِي تِلْكَ الخِيَامِ وَزَائِرِي الحَثْمَاءِ

٢٤ . وَلِفِتْيَةِ الحَرَمِ المَرِيعِ وَجِيرَةِ الـ ـحَيِّ المَنِيعِ تَلَفُّتِي وَعَنَائِي

٢٥ . فَهُمُ هُمُ صَدُّوا دَنَوْا وَصَلُوا جَفَوْا غَدَرُوا وَفَوْا هَجَرُوا رَثَوْا لِضَنَائِي

٢٦ . وَهُمُ عِيَاذِي حَيْثُ لَمْ تُغْنِ الرُّقَى وَهُمُ مَلاذِي إِنْ عَدَتْ أَعْدَائِي

٢٧ . وَهُمُ بِقَلْبِي إِنْ تَنَاءَتْ دَارُهُمْ عَنِّي وَسُخْطِي فِي الهَوَى وَرِضَائِي

---

41. L'expression خَفِّضْ عَلَيْكَ signifie littéralement : "allège-toi, facilite-toi les choses".

42. Le mot سَرْحٌ , collectif de سرحة , indique tout arbre non épineux, qui fournit un abri d'autant plus agréable qu'on n'a pas à craindre de trouver par terre des épines. C'est aussi le nom d'un arbre précis qu'on trouve dans le Naǧd. Ahmed Issa Bey l'identifie comme le *Cadaba farinosa.* Le vers a une variante, préférée notamment par Arberry : فَلِنَازِلِي سُوحِ . Le sens ne change guère : il s'agit de celui qui descend pour camper, et سوح est le pluriel de ساحة , qui indique un endroit entre les tentes ou les maisons, voire une contrée ou un pays.

43. Nom de lieu du Ḥiǧāz.

44. Nom de lieu entre La Mekke et al-Zāhir.

45. Le mot ثَنِيَّة est à prendre ici dans le sens de "col, défilé, chemin dans la montagne".

46. Le mot شعاب est le pluriel de شُعْبَة et a ici le sens d'une cassure, d'une crevasse dans la montagne.

47. Nom d'une montagne qui domine La Mekke.

48. C'est-à-dire La Mekke, et plus précisément la Ka'ba.

49. On notera le *ǧinās* entre لِفِتْيَة et تَلَفُّتِي et entre المَرِيع et المَنِيع . La tribu "inaccessible" suggère l'impossibilité du dévoilement.

50. Le mot مَرِيع vient de (i) راع : "prospérer", "être florissant": le contraste avec ce qui suit est frappant : il y a des bien-aimés qui sont comblés, alors qu'à lui, l'Aimé refuse tout.

13. Mon endurance prendrait-elle fin, que ne saurait cesser [27]
La passion que depuis toujours je vous porte, non plus que ma détresse.

14. La première ondée de printemps peut bien n'abreuver pas votre terre [28] assoiffée [29],
Les commissures de mes yeux [30] sont plus prodigues que les pluies [31].

15. Las [32], le temps a fui [33], et point n'ai obtenu
De vous rencontrer, ô vous que j'aime.

16. Quand pourrait-il espérer le repos, celui dont la vie
Est composée de deux jours : un jour d'exécration [34], un jour de bannissement [35] ?

17. Ô gens de La Mekke, par votre vie, qui m'est juration,
De vous mes entrailles sont éprises.

18. L'amour que je vous porte s'est révélé [36] aux yeux de tous être ma voie,
Ma passion pour vous me tient lieu de religion, elle scelle ma dépendance [37].

19. Toi qui me reproches l'amour que je porte à celui
Qui m'a inspiré une passion intense et rarement consolé [38],

20. Ta raison [39] n'aurait-elle pas dû t'interdire de réprimander un homme
Qu'on n'a jamais vu aussi heureux [40] que dans le malheur ?

---

38. On notera le *ğinās* entre مَن et مِن , entre جَدَّ et وَجْدِي et entre عَزَّ ("être rare") et عَزَائِي (de عَزِيَ : "supporter avec patience, se laisser consoler").

39. *Ğinās* entre نُهاك et نَهاك . نُهاك signifie : "ta raison" (عقل), du verbe (u) نَهَا . Le même verbe signifie aussi "défendre", "interdire", avec عن , et c'est le sens de نَهَاك .

40. On notera l'opposition entre مُنَعَّم , qui s'applique à quelqu'un qui vit dans les délices, et شَقاء , " malheur, misère" , de (u) شَقا . On remarquera ici ce thème fréquent, que c'est dans l'affliction que lui vaut l'éloignement que le mystique trouve le bonheur, ou tout au moins l'espoir ou le pressentiment du bonheur. Celui-ci réside en effet dans le désir, non dans l'assouvissement.

١٣ . إنْ يَنْقَضِي صَبْرِي فَلَيْسَ بِمُنْقَضٍ وَجْدِي القَدِيمُ بِكُمْ وَلا بُرَحَائِي
١٤ . وَلَئِنْ جَفَا الوَسْمِيُّ مَاحِلَ تُرْبِكُمْ فَمَدَامِعِي تُرْبِي عَلَى الأَنْوَاءِ
١٥ . وَاحَسْرَتِي ضَاعَ الزَّمَانُ وَلَمْ أَفُزْ مِنْكُمْ أُهَيْلَ مَوَدَّتِي بِلِقَاءِ
١٦ . وَمَتَى يُؤَمِّلُ رَاحَةً مَنْ عُمْرُهُ يَوْمَانِ يَوْمُ قِلًى وَيَوْمُ تَنَاءِ
١٧ . وَحَيَاتِكُمْ يَا أَهْلَ مَكَّةَ وَهْيَ لِي قَسَمٌ لَقَدْ كَلِفَتْ بِكُمْ أَحْشَائِي
١٨ . حُبِّيكُمُ فِي النَّاسِ أَضْحَى مَذْهَبِي وَهَوَاكُمُ دِينِي وَعَقْدُ وَلائِي
١٩ . يَا لائِمِي فِي حُبِّ مَنْ مِنْ أَجْلِهِ قَدْ جَدَّ بِي وَجْدِي وَعَزَّ عَزَائِي
٢٠ . هَلاَّ نَهَاكَ نُهَاكَ عَنْ لَوْمِ امْرِئٍ لَمْ يُلْفَ غَيْرَ مُنَعَّمٍ بِشَقَاءِ

---

27. On notera le *ǧinās* entre يَنْقَضِي et بِمُنْقَضٍ, ce qui revient à dire qu'il y a beaucoup plus de force ou de valeur dans l'union que dans la passion. En d'autres termes, rien ne peut avoir raison de la passion.

28. On notera le *ǧinās* entre تُرْبِكُم : "votre sol, votre terre", et تُرْبِي de (u) ربا : ici, "l'augmentation", de la quatrième forme أَرْبى ، يُرْبِي .

29. Le mot ماحِل peut caractériser aussi bien un sol frappé par la sécheresse qu'un homme amaigri.

30. Le mot مَدامِع désigne l'angle intérieur des yeux, là où coulent les larmes.

31. أَنْـواء , pluriel de نَـوء : "pluie", introduit une image tout à fait hyperbolique, comme c'est fréquent chez Ibn al-Fāriḍ.

32. Littéralement : « mon malheur. »

33. Littéralement : "le temps a péri, est perdu".

34. De (i) قَلَى : le mot est fort, et indique carrément la haine ou l'aversion.

35. De نَأَى : "être éloigné" : en effet, à celui qui ne connaît que haine et éloignement, il ne devrait guère rester d'espoir.

36. Quatrième forme de (u) ضَحَا , au sens de "faire apparaître clairement".

37. De وَلِيَ ، يَلِي , dans le sens d'appartenir : l'idée de pacte est sous-jacente.

6. En te dirigeant vers les hauts de la vallée de Ḍāriǧ [13],
En prenant à droite [14] du fond de Wa'sā' [15],

7. Et si tu parviens aux frondaisons de Sal' [16] et de Naqā [17],
À Raqmatayn [18], à La'la' [19] et à Šaẓā' [20],

8. En prenant à droite à partir d'al-'Alamayn [21] du côté du levant,
Fais un écart, dirige-toi vers les vastes campements [22].

9. Porte [23] aux Arabes qui vivent dans ces dunes
Le salut d'un soupirant égrotant, morose et proscrit,

10. D'un amoureux dont les soupirs, au retour des pèlerins,
S'exhalaient du plus profond de ses expirations [24].

11. L'insomnie a endolori ses paupières, d'où se sont précipités
Des torrents de larmes [25] mêlées de sang.

12. Ô vous qui demeurez dans le cours asséché du torrent [26], me sera-t-il permis de retourner chez vous ?
C'est cela qui me rendrait la vie, ô vous qui demeurez dans le cours asséché du torrent.

---

23. Impératif de قرأ, qui évoque une notion, non seulement de récitation, mais aussi de transmission (cf. son emploi coranique).

24. Ibn al-Fāriḍ évoque ici la nostalgie de son propre pèlerinage, que le retour des pèlerins lui remet en mémoire. Le pèlerinage évoque l'union à Dieu qu'il croit avoir connue dans le passé, qu'il voudrait retrouver, et que lui rappellent de toute manière les pèlerins.

25. Littéralement : « ont rivalisé à la course. » Ce vers est bâti sur des images classiques exprimant les tourments de l'ascension mystique. L'orant, torturé par son désir perpétuellement inassouvi, ne parvient pas à trouver le sommeil. Les larmes sont souvent considérées comme une grâce divine, étant en quelque sorte l'effet sensible de la royale visite. Mais ici, le sang dont elles sont mêlées exprime seulement l'intensité de la souffrance.

26. Le mot بَطْحاء désigne le lit large et caillouteux d'un torrent à sec. On notera sa répétition dans le vers. Le retour dont il s'agit ici, c'est le retour chez les bien-aimés, c'est-à-dire le fait de revivre l'expérience du dévoilement. Tout ce passage exprime la nostalgie de la rencontre, et c'est comme si le poète pensait qu'il ne lui sera plus accordé de retrouver ce passé dont il rêve.

٦ . مُتَيَمِّماً تَلَعاتِ وادي ضارِجٍ   مُتَيامِناً عَنْ قاعَةِ الوَعْساءِ
٧ . وَإذا وَصَلْتَ أُثَيْلَ سَلْعٍ فالنَّقا   فالرَّقْمَتَيْنِ فَلَعْلَعٍ فَشَظاءِ
٨ . وكَذا عَنِ العَلَمَيْنِ مِنْ شَرْقِيِّهِ   مِلْ عادِلاً لِلحِلَّةِ الفَيْحاءِ
٩ . واقْرَ السَّلامَ عُرَيْبَ ذَيّاكَ اللِّوى   مِنْ مُغْرَمٍ دَنِفٍ كَئيبٍ نَاءِ
١٠ . صَبٍّ مَتَى قَفَلَ الحَجيجُ تَصاعَدَتْ   زَفَراتُهُ بِتَنَفُّسِ الصُّعَداءِ
١١ . كَلِمَ السُّهادُ جُفونَهُ فَتَبادَرَتْ   عَبَراتُهُ مَمْزوجَةً بِدِماءِ
١٢ . يا ساكِني البَطْحاءِ هَلْ مِنْ عَوْدَةٍ   أَحْيا بِها يا ساكِني البَطْحاءِ

---

13. Nom de lieu de la Péninsule arabique, cité par Imru'u l-Qays :

قَعَدْتُ لَهُ وصُحْبَتي بَيْنَ ضارِجٍ   وبَيْنَ العُذَيْبِ بُعْدَ ما مُتَأَمَّلي

« Mon compagnon et moi l'avons guetté (l'éclair) entre Ḍāriğ
Et 'Uḏayb pour me distraire de mes pensées ».

14. On notera le *ğinās* entre مُتَيَمِّماً , " se dirigeant vers", et مُتَيامِناً, "prenant la droite".

15. Nom de lieu (il s'agit d'un endroit où se trouvent une ou des dunes de sable fin).

16. Nom d'une montagne à Médine, sur laquelle se trouvent des arbres. On retrouve ce lieu dans plusieurs poèmes d'Ibn al-Fāriḍ symbolisant l'endroit de la rencontre.

17. On pourrait traduire ce mot par une sorte de dune, mais dans la mesure où il est inclus dans une série de noms propres, il faut le considérer également comme un nom propre. Il semble que ce soit un nom de lieu près de Médine, au sol dunaire et donc sableux, propice à la rencontre.

18. Nom de lieu. Il s'agit d'un endroit dans le lit d'un oued qui collecte les eaux.

19. Nom de lieu. On notera que le mot, pris au sens commun, indique un mirage dans le désert.

20. Nom d'une montagne.

21. Nom de lieu entre La Mekke et Médine.

22. حلّة désigne le lieu où s'arrêtent les nomades. عادلا est à prendre dans le sens de "s'écarter de".

LE POÈME

1. Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' [1], à l'aube,
Il fait vivre [2] celui qui est mort [3] d'entre les vivants.

2. Les souffles du Naǧd [4] nous ont porté ses effluves,
L'air en est ambré [5] aux alentours.

3. Les paroles des bien-aimés ont été fidèlement transmises [6]
Par le souchet [7] et le *saḫā'* [8], qui croissent à 'Aḏāḫir [9].

4. De l'arôme du feston de sa livrée [10], je me suis enivré,
La vigueur [11] de la panacée s'est infiltrée dans mes maux.

5. Toi qui montes robuste chamelle, puisses-tu réaliser tes vœux ;
Si tu traverses les terres sablonneuses [12], passe par les enceintes [des bien-aimés].

---

9. Nom de lieu proche de La Mekke.

10. Le pronom *-hu* se rapporte à la brise. On appelle بُرْد un vêtement fait d'une étoffe à rayures. L'image est ici que la brise douce et vivifiante du matin s'étend comme un manteau dont les bords seraient parfumés parce qu'ils auraient frôlé les plantes odoriférantes. La brise odoriférante rappelle en fait le souvenir des bien-aimés, c'est-à-dire ravive le souvenir des moments de l'union où le mystique fut admis au dévoilement.

11. حُمَيّا indique le principe actif du vin, ce qui en fait la force. La brise est ici assimilée à une boisson enivrante.

12. Ce vers, comme ceux qui suivent, repose sur l'image du voyage du pèlerin qui approche de La Mekke. Mais c'est essentiellement l'évocation de l'ascension mystique. L'orant connaît d'abord, et probablement surtout, les "terres sablonneuses", autrement dit plus ou moins désertiques, c'est-à-dire qu'il connaît surtout le désert de l'absence. Mais même si son expérience est presque toujours négative, il se souvient de certains moments privilégiés où il lui semblait que l'Aimé était proche. Son désir est de ce fait de se remémorer les cheminements d'antan, espérant ainsi parcourir de nouveau les étapes vers le dévoilement. Ce que nous traduisons par "enceintes" ou "citadelles", ce sont les lieux de ses amours passées, où reste le souvenir de l'union. De ce fait, ces endroits valent en quelque sorte le détour.

القصيدة

١ . أَرَجُ النَّسيمِ سَرَى مِنَ الزَّوْرَاءِ   سَحَراً فَأَحْيَا مَيِّتَ الأَحْيَاءِ

٢ . أَهْدَى لَنَا أَرْوَاحَ نَجْدٍ عَرْفُهُ   فَالجَوُّ مِنْهُ مُعَنْبَرُ الأَرْجَاءِ

٣ . وَرَوَى أَحَادِيثَ الأَحِبَّةِ مُسْنِداً   عَنْ إِذْخِرٍ بِأَذَاخِرٍ وَسَخَاءِ

٤ . فَسَكِرْتُ مِنْ رَيَّا حَوَاشِي بُرْدِهِ   وَسَرَتْ حُمَيَّا البُرْءِ فِي أَدْوَائِي

٥ . يَا رَاكِبَ الوَجْنَاءِ بُلِّغْتَ المُنَى   عُجْ بِالحِمَى إِنْ جُزْتَ بِالجَرْعَاءِ

---

1. Al-Zawrā' est le nom d'un quartier près de la mosquée de Médine.

2. *Ǧinās* entre أَحْيَا, quatrième forme de حيي : "faire vivre", et الأَحْيَاء, pl. de حَيٌّ : "vivant". Il faut comprendre que celui qui est mort d'entre les vivants, c'est celui qui est mort d'amour. Cette mort, c'est l'extinction du mystique en Dieu. On notera que l'image est soutenue par le fait que le dormeur qui s'éveille à l'aube connaît comme une sorte de renaissance, le sommeil étant perçu comme l'expérience de la mort.

3. On notera l'opposition entre مَيِّت d'une part et أَحْيَا et الأَحْيَاء d'autre part.

4. Région bien connue d'Arabie.

5. Le عَنْبَر est l'ambre gris, produit par le cachalot. Il est considéré comme le roi des parfums, et son origine est d'ailleurs longtemps restée mystérieuse.

6. Littéralement : « ont été fidèlement racontées en les transmettant », comme par la chaîne de transmission du *ḥadīṯ*. Le pluriel "les bien-aimés" est parfois à comprendre, dans la poésie amoureuse, comme un singulier féminin désignant la bien-aimée, mais je garde ici le pluriel car il s'agit, dans le sens mystique, de la révélation de Dieu par la médiation de ses noms et de ses attributs. Il s'agit de toute manière de l'essence divine.

7. Le إِذْخِر est une variété de jonc odoriférant appelé "souchet". Il est parfois orthographié إِذْخَر. Le *Dictionnaire du nom des plantes* du docteur Ahmed Issa Bey le présente comme une graminée, jonc aromatique, citronnelle, ou paille de La Mekke (p.16, 16). On notera le *ǧinās* avec بأذاخر.

8. Cette plante n'est pas répertoriée dans l'ouvrage d'Ibn al-Bayṭār, non plus que dans les autres ouvrages consultés. Il s'agirait d'une plante épineuse que broutent les chameaux.

LE PARFUM DE LA BRISE NOCTURNE VIENT DE ZAWRĀ'

Dans ce poème de cinquante vers, ‘Umar b. al-Fāriḍ fait resurgir les lieux de La Mekke et les endroits par où passent les pèlerins qui s'en vont vers la Ka‘ba. C'est manifestement aussi pour lui le souvenir de son propre pèlerinage.

Mais ceci n'est que la trame apparente du poème. Le pèlerinage des croyants vers la Ka‘ba évoque le long cheminement du mystique vers l'union à Dieu. Les haltes que les pèlerins font dans certains endroits sont les étapes par lesquelles passe le mystique dans sa quête. Les soirées passées avec les bien-aimés (il s'agit en fait de la rencontre espérée avec Dieu) au creux d'une dune, sur le sable fin d'un oued ou sous les ombrages des endroits plantés d'arbres sont l'évocation de ces moments où il a semblé à l'orant que Dieu se faisait proche et l'invitait à l'union.

Cependant, la trame des jours actuels est bien plus austère, et ressemble plutôt à la marche éprouvante dans les terrains arides et rocailleux. Car Dieu ne se fait proche que pour mieux s'éloigner, et qu'elle est douloureuse la condition du jouvenceau qui avait tout reçu, et à qui tout a été enlevé !

Le mètre est le *kāmil*.

100. Assurément, plus ne m'est après Ṭayba [238] de séjour agréable,
Après avoir quitté ‘Azza, l'opprobre seul est mon lot [239].

101. Paix à ces parages où est céans un jouvenceau [240]
Qui ne s'est jamais départi du pacte conclu avec l'Amirite [241].

102. Toi, le barde de la tribu, redis à mon oreille le refrain de celles
Qui furent prodigues à rompre, et bien chiches à s'unir [242].

103. Insères-y mon propos, tandis que l'ivresse proclame mon secret,
Et ce que celait mon cœur revenu de son enivrement [243].

---

242. L'opposition marquée dans ce vers entre بهجْرَانهَا et الوَصْلِ , "le fait de se séparer" et "le fait de s'unir", comme entre جَادَتْ et ضَنَّتْ , "être généreux" et "être avare", exprime un grand thème de la mystique. Le désir de l'union n'est jamais assouvi, et l'orant connaît surtout la souffrance de l'attente déçue. Mais de même que la séparation parle malgré tout de l'union, fût-ce en termes négatifs, de même, dans cette souffrance, il y a malgré tout le bonheur de l'attente, dût-il être déçu.

243. On notera le *ğinās* entre سِرّي , "mon secret", et سَرِيرَتي , "mon intime, ce qui est au fond de mon cœur", ainsi que l'opposition entre السُّكْرُ , "l'ivresse", et بِصَحْوِي , littéralement : "mon retour de l'ivresse", comme entre مُعْلِنٌ , qui indique le fait d'annoncer, de révéler, et أَخْفَتْ , qui exprime celui de cacher. Il y a là un grand thème mystique. Le سُكْر désigne l'extase, et صَحَا désigne le fait de revenir de l'extase, c'est-à-dire de passer du فَناء au بَقاء . Dans l'extase, le mystique ne se possède plus, et son état même révèle ce qui lui advient. Hors de l'extase, il perçoit son expérience comme indicible, et en garde jalousement le secret.

١٠٠ . تَيَقَّنْتُ أَنْ لا دَارَ مِنْ بَعْدِ طَيْبَةٍ   تَطِيبُ وَأَنْ لا عِزَّةً بَعْدَ عَزَّةِ

١٠١ . سَلاَمٌ عَلَى تِلْكَ المَعَاهِدِ مِنْ فَتًى   عَلَى حِفْظِ عَهْدِ العَامِرِيَّةِ مَا فَتِي

١٠٢ . أَعِدْ عِنْدَ سَمْعِي شَادِيَ القَوْمِ ذِكْرَ مَنْ   بِهِجْرَانِهَا وَالوَصْلِ جَادَتْ وَضَنَّتِ

١٠٣ . تُضَمِّنُهُ مَا قُلْتُ وَالسُّكْرُ مُعْلِنٌ   لِسِرِّي وَمَا أَخْفَتْ بِصَحْوِي سَرِيرَتِي

---

238. Autre nom pour Médine. On notera le *ğinās* entre طَيْبَةٍ et تَطِيبُ , de طَابَ ، يَطِيبُ , "être bon, agréable".

239. عَـــزَّة est ici un nom donné à la bien-aimée. C'est un qualificatif connu pour désigner la bien-aimée en poésie. Ainsi, c'est le nom choisi par Kuṯayyir, poète umayyade, chez qui ‘Azza tient la place de Laylā. On notera le *ğinās* avec عِزَّة , de عَزَّ ، يَعِزُّ (littéralement : « pas de gloire pour moi après ‘Azza. »)

240. *Ğinās* entre فَتًى , "jeune homme", et فَتِي , de فَتِيءَ (ما) , "cesser".

241. العَامِرِيَّة est un qualificatif qui s'applique ici à la bien-aimée, littéralement : « la femme de la tribu des Banū ‘Āmir », ceci en référence à Laylā qui aimait Qays, car Laylā était de la tribu des Banū ‘Āmir (cf. note 203).

93. Point ne me serait venu à l'esprit [225] que je puisse jamais me séparer d'elle
Lorsque je lui étais uni à Médine [226].

94. L'union avec elle était inférieure [227] à ce que j'aurais désiré ;
Je voudrais seulement que, même dans l'éloignement, elle me reste proche [228].

95. J'étais en totale quiétude lorsqu'elle s'est approchée [229] ;
Quand elle s'en est allée, toute paix m'a glissé entre les doigts [230].

96. On eût dit que jamais je ne fus son intime, que toujours j'avais été loin d'elle [231],
Qu'elle n'éprouvait qu'ennui pour tout ce qui la concernait, et vers quoi je soupirais [232].

97. Que demeure mon désir, que s'évanouisse ma patience, que coulent mes larmes,
Que mon ennemi agisse contre moi à sa guise, que le destin prenne sa vengeance, que se réjouisse celui qui m'envie [233].

98. Ô mon endurance, après al-Naqā [234], plus ne puis me venir en aide ;
Ô mes entrailles [235], lacérez-vous, plus ne puis connaître la rencontre [236].

99. Depuis qu'elle ne connaît autre chose que le refus [237], que sa demeure se tient à distance,
Que le temps mesure son retour avec parcimonie,

---

233. Très beau vers, très musical, avec la répétition des i brefs et des i longs qui se répondent.

234. *Al-Naqā* , à l'origine, désigne une dune, qui sert de lieu de rencontre. Il semble ici que ce soit un nom de lieu près de Médine.

235. Littéralement : « ô mon foie. »

236. On notera la très belle structure de ce vers, où dans chacun des hémistiches, les sons en a sont enclos entre des sons en i.

237. Būrīnī indique que جِمَاحًا est le *maṣdar* de جمح , qui indique le fait, pour un cheval, de refuser d'obéir à son maître.

٩٣ . وَمَا دَارَ هَجْرُ البُعْدِ عَنْهَا بِخَاطِرِي   لَدَيْهَا بِوَصْلِ القُرْبِ فِي دَارِ هِجْرَتِي
٩٤ . وَقَدْ كَانَ عِنْدِي وَصْلُهَا دُونَ مَطْلَبِي   فَعَادَ تَمَنّي الهَجْرِ فِي القُرْبِ قُرْبَتِي
٩٥ . وَكَمْ رَاحَةٍ لِي أَقْبَلَتْ حِينَ أَقْبَلَتْ   وَمِنْ رَاحَتِي لَمَّا تَوَلَّتْ تَوَلَّتِ
٩٦ . كَأَنْ لَمْ أَكُنْ مِنْهَا قَرِيبًا وَلَمْ أَزَلْ   بَعِيدًا لأَيٍّ مَالَهُ مِلْتُ مَلَّتِ
٩٧ . غَرَامِي أَقِمْ صَبْرِي انْصَرِمْ دَمْعِي انْسَجِمْ   عَدُوّي احْتَكِمْ دَهْرِي انْتَقِمْ حَاسِدِي اشْمَتِ
٩٨ . وَيَا جَلَدِي بَعْدَ النَّقَا لَسْتَ مُسْعِدِي   وَيَا كَبِدِي عَزَّ اللِّقَا فَتَفَتَّتِي
٩٩ . وَلَمَّا أَبَتْ إِلاَّ جِمَاحًا وَدَارُهَا انْـ   ـتِزَاحًا وَضَنَّ الدَّهْرُ مِنْهَا بِأَوْبَةِ

---

225. Būrīnī indique que l'expression مَا دَارَ الشّيء بِخَاطِرِي signifie : ما خطر ببالي , "il ne m'est pas venu à l'esprit".

226. دَار الهِجْرَة , littéralement : « la maison de l'émigration », indique Médine, la ville où le Prophète émigra après avoir quitté La Mekke. L'amoureux, uni à la Bien-Aimée au moment de sa visite à Médine, n'aurait pas pensé qu'ensuite puisse intervenir la séparation. Le sens profond est que l'orant, parvenu à l'union à Dieu, est hors de l'écoulement du temps et ne saurait percevoir que cet état puisse cesser, ou bien encore, que cet état ayant cessé, il en garde une nostalgie durable.

On notera le *ǧinās* entre دَارَ هَجْرُ et دَارِ هِجْرَتِي et l'opposition entre البُعْدِ et القُرْبِ .

227. دون ici n'a pas le sens de "sans", mais de "moins que".

228. عاد est à prendre dans le sens de أصبح , "devenir". Le poète veut dire qu'il ne cherche plus l'union, qu'il accepte qu'elle continue à être séparée de lui, mais qu'il souhaite cependant, et seulement, qu'elle reste proche. En quelque sorte, il a rabattu de ses prétentions.

229. Les deux أَقْبَلَتْ ont le même sens, "se rapprocher de, venir près". Le premier a pour sujet راحة , le second la bien-aimée.

230. Même structure que dans le premier hémistiche, les deux تَوَلَّتْ ont le même sens : "partir". Le premier a pour sujet la bien-aimée, le second الراحة , "le repos".

On notera le *ǧinās* entre رَاحَة , "repos", et رَاحَتِي , "ma paume".

231. Opposition entre قَرِيبًا et بَعِيدًا . Les mots وَلَمْ أَزَلْ بَعِيدًا vont avec la suite : je n'ai pas cessé d'être loin d'elle pour tout ce que je désirais, et qui, elle, l'ennuyait.

232. *Ǧinās* entre مِلْتُ , de مَالَ ، يَمِيلُ , "pencher vers", et مَلَّتْ , de مَلَّ ، يَمَلُّ , "s'ennuyer".

87. L'affliction qui fut mienne à Ǧiz‘ n'a rien d'une frivolité [207] ;
L'ardeur de mon attachement [208] à ce qui me consumait [209] quand j'étais là-bas [210] n'était pas chose factice [211].

88. J'ai la nostalgie de ce qui ne reviendra plus de notre union à Ǧam‘ [212] ;
L'amertume [213] me prend à la pensée de l'amour [214] qui était mien dans la vallée de Muḥassir.

89. La tristesse qui m'a étreint à être éloigné [215] a plié le tapis de ma joie [216] ;
Alors que nous étions à Ṭuwā [217], c'en fut fini d'une si douce vie [218].

90. La nuit, mes paupières courtisent l'insomnie [219] ;
Tout au long de la nuit me tenaille la détresse [220].

91. Le souvenir des jours heureux [221] que nous avons vécus accompagne mes veilles [222],
Puissent-ils revenir !

92. Dieu garde à l'ombre de ses ailes [223] ces jours
Où [224], à l'insu de la séparation, j'ai dérobé tous mes plaisirs.

---

217. *Ǧinās* entre بِطُوًى (où طوى est un nom de lieu), et طَوَى , "plier".

218. Littéralement : « il est parti (وَلَّى) avec la plus délicieuse (أَرْغَدَ , élatif de رَغِيد) des vies. » Le sujet est بِسَاط , "le tapis".

219. Littéralement : « Je passe la nuit (de بَاتَ ، يَبِيتُ , "passer la nuit") avec des paupières (جفن est un singulier, mais en français, l'image ne peut se comprendre qu'au pluriel) qui embrassent (de عَانَقَ , "embrasser") l'insomnie. »

220. Littéralement : « Tout au long de la nuit, ma paume se pose sur ma poitrine. » C'est un signe de douleur : en quelque sorte, la douleur l'étreint, il se recroqueville, cherchant à calmer la douleur, ou les battements de son cœur, de l'étreinte de sa main.

221. أُوَيْقَاتِي est un diminutif et indique plutôt les moments heureux.

222. Littéralement : « Le rappel des moments heureux qui ont passé avec elle est mon compagnon pendant la nuit. » سَمِير désigne celui avec qui on passe la nuit à causer.

223. Selon Būrīnī, le pronom ها peut se rapporter, soit à la bien-aimée, soit à أيّام , "les jours".

224. Le pronom ها de بِها se rapporte à أيّام : "j'ai volé en eux".

٨٧ . وَمَا جَزَعِي بِالجِزْعِ عَنْ عَبَثٍ وَلَا بَدَا وَلَعًا فِيهَا وَلُوعِي بِلَوْعَتِي
٨٨ . عَلَى فَائِتٍ مِنْ جَمْعِ جَمْعٍ تَأَسُّفِي وَوُدٍّ عَلَى وَادي مُحَسِّرَ حَسْرَتِي
٨٩ . وَبَسْطٍ طَوَى قَبْضُ التَّنَائِي بِسَاطَهُ لَنَا بِطُوًى وَلَّى بِأَرْغَدِ عِيشَةِ
٩٠ . أَبِيتُ بِجَفْنٍ لِلسُّهَادِ مُعَانِقٍ تُصَافِحُ صَدْرِي رَاحَتِي طُولَ لَيْلَتِي
٩١ . وَذِكْرُ أُوَيْقَاتِي الَّتِي سَلَفَتْ بِهَا سَمِيرِيَ لَوْ عَادَتْ أُوَيْقَاتِيَ الَّتِي
٩٢ . رَعَى اللَّهُ أَيَّامًا بِظِلِّ جَنَابِهَا سَرَقْتُ بِهَا فِي غَفْلَةِ البَيْنِ لَذَّتِي

---

207. جَزَعِي est le contraire de صَبر , soit ici : "le trouble, l'affliction, la frayeur". *Ǧinās* avec بالجزْع , où il s'agit d'un nom de lieu : Ǧiz', sans doute un oued du Ḥiǧāz. Il faut comprendre le premier جَزَعِي avec عَبَث : وَمَا جَزَعِي عَنْ عَبَثٍ , où عبث désigne un divertissement frivole, une futilité : « Mon trouble ne vient pas d'une futilité. »

208. وَلُوعِي : وَلوع exprime le désir ardent, l'amour passionné.

209. بِلَوْعَتِي : littéralement : « par la brûlure de mon cœur », de لاعَ ، يَلوعُ , "être profondément affecté".

210. فيها : le pronom est à rapporter à Ǧiz'.

211. وَلَعًا (de وَلَعَ), "menteur, incertain, léger".

On notera la très belle allitération du vers, particulièrement du deuxième hémistiche, bâtie sur les ع et le ل , avec le double *ǧinās* entre وَلَعًا , وَلُوعِي et بِلَوْعَتِي .

212. *Ǧinās* entre جَمْع , "l'union", et جَمْعٍ , nom de lieu proche de Muzdalifa, où les pèlerins se rassemblent.

213. حَسْرَتِي : "ma tristesse". *Ǧinās* avec مُحَسِّرَ , nom de lieu proche également de Muzdalifa.

214. *Ǧinās* entre وُدٍّ et وَادي .

215. بَسْطٍ est interprété par Būrīnī dans le sens de "joie, allégresse", et قَبْض est son contraire, soit "la tristesse, l'affliction". التَّنَائِي désigne "l'éloignement".

216. Ceci rappelle le verset 104 de la sourate XXI, encore que ce ne soit pas la même image : « يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ » : « Le jour où nous plierons les cieux comme on plie un rouleau écrit. » Cf. le poème سائق الأظعان (« Ô toi qui conduis les palanquins ... », vers 5, p. 33). On notera le *ǧinās* entre بَسْطٍ et بِسَاطَهُ .

81. Puisse l'ondée printanière arroser à Ṣafā [192] ce campement où j'ai vécu si douce vie,
Qu'elle baigne [193] Aǧyād, cette terre [194] d'où me vient ma richesse.

82. Là est le séjour de mes plaisirs, l'encan de mes désirs [195],
Qibla de mes espoirs, patries de mes amours.

83. En ces lieux [196], j'ai mené joyeuse vie, point ne puis perdre leur souvenance [197] ;
En être banni m'est géhenne de feu, en être proche m'est séjour d'éden [198].

84. À cause d'elle [199], le sort où elle m'a mis ne peut être celé [200],
Je l'ai en trop grande vénération pour rappeler mes bienfaits [201], seulement puis-je me vêtir de consomption [202].

85. C'est de mon appétence pour ceux qui habitent la noble tribu des Banū ʿĀmir que vient tout mon malheur [203],
Mais même s'ils sont injustes, ils sont les meilleurs de mes voisins [204].

86. Elle [205] m'a quitté, cette absence ôte toute joie de mon cœur [206] ;
Devant ma déception, elle m'a enlevé tout espoir de retrouvailles.

---

noble tribu, celle de ʿĀmir. Cette interprétation est d'autant plus vraisemblable qu'on sait que la fameuse tribu de Laylā et Qays est celle des Banū ʿĀmir, dont le nom est devenu, de leur fait, le symbole même de la beauté.

204. *Ǧinās* entre جَارُوا , de جَارَ ، يَجُورُ : "être injuste, opprimer", et جِيرَتِي , pl. de جار , "voisin".

205. La bien-aimée.

206. Littéralement : « Après qu'elle s'en est allée, mon cœur ne s'est pas réjoui à cause de son éloignement », c'est-à-dire que, à cause de son éloignement, je n'ai plus de goût à rien. *Ǧinās* entre وَمِنْ بَعْدِهَا et لِبُعْدِهَا , et entre سُرَّ et سِرِّي .

٨١ . سَقَى بِالصَّفَا الرَّبْعِيُّ رَبْعًا بِهِ الصَّفَا وَجَادَ بِأَجْيَادٍ ثَرَى مِنْهُ ثَرْوَتِي
٨٢ . مُخَيَّمَ لَذَّاتِي وَسُوقَ مَآرِبِي وَقِبْلَةَ آمَالِي وَمَوْطِنَ صَبْوَتِي
٨٣ . مَنَازِلَ أُنْسٍ كُنَّ لَمْ أَنْسَ ذِكْرَهَا بِمَنْ بُعْدُهَا وَالقُرْبُ نَارِي وَجَنَّتِي
٨٤ . وَمِنْ أَجْلِهَا حَالِي بِهَا وَأُجِلُّهَا عَنِ المَنِّ مَا لَمْ تَخْفَ وَالسُّقْمُ حُلَّتِي
٨٥ . غَرَامِي بِشَعْبٍ عَامِرٍ شِعْبَ عَامِرٍ غَرِيمِي وَإِنْ جَارُوا فَهُمْ خَيْرُ جِيرَتِي
٨٦ . وَمِنْ بَعْدِهَا مَا سُرَّ سِرِّي لِبُعْدِهَا وَقَدْ قَطَعَتْ مِنْهَا رَجَائِي بِخَيْبَتِي

---

192. *Ǧinās* entre بالصَّفا : "à Ṣafā", mont connu près de La Mekke, et الصَّفَا : "la pureté", et entre الرَّبْعِيُّ : "la pluie de printemps", et رَبْعًا : "un campement".

193. *Ǧinās* entre جَادَ : "arroser abondamment", et بِأَجْيَادٍ : nom de lieu près de La Mekke.

194. *Ǧinās* entre ثَرَى , de ثَرَى ، يَثْرِي , "humecter", et ثَرْوَتِي , "ma richesse".

195. مَآرِبِي : "désirs, souhaits, choses nécessaires", pl. de مَأرِبة , de أَرِبَ ، يَأْرِبُ : "avoir besoin de quelque chose".

196. Il s'agit de Ṣafā et Aǧiād.

197. *Ǧinās* entre أُنْسٍ , de أَنِسَ , et أَنْسَ , de نَسِيَ ، يَنْسَى : "oublier".

198. On notera l'opposition entre بُعْدُهَا et القُرْبُ , de même qu'entre نَارِي et جَنَّتِي .

199. Il s'agit de la bien-aimée.

200. Il faut lire : حَالِي بِهَا مَا لَمْ تَخْفَ .

201. أُجِلُّهَا , de جَلَّ ، يَجِلُّ : "honorer, révérer". On notera le *ǧinās* avec مِنْ أَجْلِهَا . المَنّ ici est le rappel des bienfaits, dans un sens de reproche, c'est-à-dire ici : je ne lui ferai vraiment aucun reproche.

202. Littéralement : « La maladie est mon vêtement. » حُلَّة est une robe d'apparat.

203. On notera le *ǧinās* entre غَرَامِي : "mon désir", et غَرِيمِي , "ma perte", entre شَعْب , "une tribu", et شِعْبَ , "le col" ou "la tribu", et entre عَامِرٍ , participe de عمر , et عَامِرٍ , nom propre : 'Āmir. On peut comprendre : le col de 'Āmir. Cependant, Būrīnī donne 'Āmir comme un nom de tribu, et dans ce cas, شِعْب désignerait une grande et

76. Sa prunelle est défunte, mes larmes lui sont ses ablutions [181],
Cette blancheur que lui vaut la tristesse de notre séparation [182], c'est celle de ses linceuls [183].

77. Pour mes yeux et mes entrailles, le médecin qui me visite [184]
A récité le verset « *hal atā...* » [185] et le troisième verset de la sourate « *tabbat...* » [186]

78. C'est comme [187] si nous avions juré à celui qui nous épie d'entretenir entre nous l'hostilité [188] ;
Ignorant la fidélité, je me suis parjuré, mais elle a respecté son serment.

79. Les pactes de notre amitié étaient loyaux [189],
Et lors de notre séparation, j'ai noué des liens, qu'elle a déliés.

80. Dieu m'est témoin que je suis trop fidèle pour me résoudre à blâmer sa perfidie [190],
Même si elle a préféré trahir son alliance avec moi [191].

---

187. كَأَنَّا pour كَأَنَّنَا .

188. الجَفَا (de جَفَا ، يَجْفُو) : "la dureté, l'oppression, la tyrannie" : ceci pour le tromper.

189. *Ǧinās* entre الإِخَاء : "la fraternité, l'amitié", et أَخِيَّة , de la même racine. À l'origine, أَخِيَّة désigne l'attache pour attacher une bête : d'où le glissement de sens vers le lien de parenté ou d'amitié solide. L'image ici est construite à partir de أَخِيَّة (l'anneau pour attacher) : quand nous nous sommes séparés, moi, je m'y suis attaché ; elle, elle s'en est délivrée.

190. Littéralement : « Par Dieu (وَتَاللّهِ), par fidélité (وَفَاءً), je n'ai pas choisi de blâmer sa perfidie. »

191. Le sens, comme le dit Būrīnī, est que l'amant vraiment fidèle ne revient pas sur son engagement, quand bien même la bien-aimée l'aurait trahi.
Ǧinās entre وَفَاءً (de وَفَى ، يَفِي , "être fidèle à sa parole") et فَاءَتْ , de فَاءَ , "fendre", et entre مَذَمَّة (de ذَمَّ ، يَذُمُّ : "blâmer") et ذِمَّتِي , de la même origine, dans le sens de pacte.

٧٦. فَإِنْسَانُهَا مَيْتٌ وَدَمْعِي غُسْلُهُ وَأَكْفَانُهُ مَا ابْيَضَّ حُزْنًا لِفُرْقَتِي

٧٧. فَلِلْعَيْنِ وَالأَحْشَاءِ أَوَّلَ هَلْ أَتَى تَلاَ عَائِدِي الآسِي وَثَالِثَ تَبَّتِ

٧٨. كَأَنَّا حَلَفْنَا لِلرَّقِيبِ عَلَى الجَفَا وَأَنْ لاَوَفَا لَكِنْ حَنِثْتُ وَبَرَّتِ

٧٩. وَكَانَتْ مَوَاثِيقُ الإِخَاءِ أَخِيَّةً فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا عَقَدْتُ وَحَلَّتِ

٨٠. وَتَاللَّهِ لَمْ اخْتَرْ مَذَمَّةَ غَدْرِهَا وَفَاءً وَإِنْ فَاءَتْ إِلَى خَتْرِ ذِمَّتِي

---

181. Il y a probablement ici une allusion au lavement du défunt après sa mort : les larmes lavent la prunelle morte de l'œil.

182. Littéralement : « Ses linceuls sont ce qui est devenu blanc à cause de la tristesse de ma séparation [d'avec elle]. »

183. Que sont les linceuls ? Il y a deux possibilités : ce qui est devenu blanc de ses cheveux (cf. vers 60), ou bien il s'agit de la taie sur les yeux, qui montre qu'ils sont morts, ou qui exprime la tristesse, comme il est dit dans la sourate Yūsuf (Q., XII, 84) : « وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الحُزْنِ » : « [...] Ses yeux blanchirent de tristesse [...]. » C'est ce second sens qui me semble le plus vraisemblable, la taie blanche qui recouvre la prunelle exprimant à la fois l'affliction et la mort. Naturellement, il s'agit de la prunelle seule, qui est noire et devient blanche de tristesse, car le blanc des yeux, lui, est déjà blanc.

184. عَائِدِي الآسِي : littéralement : « Mon visiteur (de عاد ، يعود dans le sens de "venir voir un malade") qui me soigne, ou qui me guérit (de أَسَا ، يَأْسُو : soigner, guérir). »

185. Il s'agit du premier verset de la sourate الإنسان (Q., LXXVI) : « هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا » : « S'est-il écoulé sur l'homme un laps de temps pendant lequel il n'était pas chose mentionnable ? » Ceci ferait allusion à l'épisode où, après un jeûne prolongé, la fille du Prophète, son gendre et leurs deux enfants, Ḥasan et Ḥusayn, étaient si faibles que leur apparence faisait pitié. Le poète s'estime dans la même situation de faiblesse et d'anémie.

186. Il s'agit de la sourate CXI, aussi appelée المسد (la corde), troisième verset : « سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ » : « Il sera jeté dans un feu plein de flammes. » La phrase passe pour être dirigée contre Abū Lahab, ennemi juré du Prophète. Appliqué aux yeux et aux entrailles, le sens est que ceux-ci sont en train de se consumer, bref, qu'ils sont sans valeur et promis au trépas.

69. Par fierté [167], j'ai tout refusé, hors de désavouer celui qui me conseillait
Une conduite qui ne me fût pas naturelle.

70. Quel agrément pour lui de me réprimander à ton sujet,
Il goûterait comme de la manne [168] ma rupture avec toi ; que je t'oublie, voilà qui lui serait douceur de miel [169].

71. Elle [170] s'est détournée d'un homme [171] dont les yeux restent éveillés [172],
Dont le cœur triste et craintif se résigne à son destin [173].

72. Elle s'en est allée [174], elle, la douceur de mon existence, avec ma vie elle a passé,
Les griffes de la séparation [175] ont dévasté mes jours [176].

73. Elle est partie, alors ma patiente mansuétude m'a trahi,
Et mes paupières se sont acquittées des larmes promises [177].

74. Après son départ, rien ne saurait réjouir mes yeux ;
Le sommeil me fuit, l'aube ne vient, toute joie est évanouie [178].

75. C'est elle qui a fait de mes yeux un brasier,
C'est comme s'ils n'avaient jamais [179] connu la fraîcheur [180].

---

177. C'est-à-dire que j'avais dit que, au cas où elle me quitterait, j'en pleurerais, et de fait, je l'ai fait.

178. Littéralement : « Mon sommeil comme mon aurore sont là où était ma joie. » C'est-à-dire que, puisque ma joie est partie, il en va de même du sommeil, qui me fuit, et de l'aurore, qui n'arrive pas.

179. Littéralement : « Pas un jour dans le temps » : يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ .

180. Il y a une opposition entre سَخِنَتْ et قَرَّتْ . Le premier mot évoque le feu, la chaleur, l'incandescence, le second la fraîcheur, l'eau fraîche qui baigne les yeux et les repose. Ce sont les larmes qui brûlent les yeux, et quand ils connaissent la fraîcheur, c'est qu'ils n'ont plus de raison de pleurer, ce qui revient en quelque sorte à exprimer le bonheur.

بِهَا : le pronom est à rapporter aux yeux.

٦٩ . إِبَائِي أَبَى إِلاَّ خِلاَفِيَ نَاصِحًا   يُحَاوِلُ مِنّي شِيمَةً غَيْرَ شِيمَتِي

٧٠ . يَلَذُّ لَهُ عَذْلِي عَلَيْكِ كَأَنَّمَا   يَرَى مَنَّهُ مَنّي وَسَلْوَاهُ سَلْوَتِي

٧١ . وَمُعْرِضَةٍ عَنْ سَامِرِ الجَفْنِ رَاهِبِ الـ   ـفُؤَادِ المُعَنَّى مُسْلِمِ النَّفْسِ صَدَّتِ

٧٢ . تَنَاءَتْ فَكَانَتْ لَذَّةُ العَيْشِ وَانْقَضَتْ   بِعُمْرِي فَأَيْدِي البَيْنِ مُدَّتْ لِمُدَّتِي

٧٣ . وَبَانَتْ فَأَمَّا حُسْنُ صَبْرِي فَخَانَنِي   وَأَمَّا جُفُونِي بِالبُكَاءِ فَوَفَّتِ

٧٤ . فَلَمْ يَرَ طَرْفِي بَعْدَهَا مَا يَسُرُّنِي   فَنَوْمِي كَصُبْحِي حَيْثُ كَانَتْ مَسَرَّتِي

٧٥ . وَقَدْ سَخِنَتْ عَيْنِي عَلَيْهَا كَأَنَّهَا   بِهَا لَمْ تَكُنْ يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ قَرَّتِ

---

167. *Ǧinās* entre إِبَائِي et أَبَى , issus de la même racine أَبَى , "refuser", et إِبَاءٌ , "dédain, orgueil".

168. *Ǧinās* entre مَنَّهُ , de مَنّ : "manne", et مَنّي , de مَنَّ، يَمُنُّ : "couper" ; ici : "ma rupture". Référence à Q., VII, 160 :

«وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الغَمَامَ وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ المَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ»

« [...] Nous leur avons envoyé l'ombre des nuages et nous avons fait descendre sur eux la manne et les cailles : "Mangez de ces excellents mets que nous vous avons accordés". »

169. *Ǧinās* entre سَلْوَاهُ : de سَلْوَى ,"miel", et سَلْوَتِي , de سَلا ، يَسْلُو : "perdre, oublier".

170. La bien-aimée.

171. C'est-à-dire : de moi.

172. سَامِرِ الجَفْنِ dans le sens de سَاهِرِ الجَفْنِ : "celui dont les yeux ne dorment pas".

173. L'expression مُسْلِمِ النَّفْس peut avoir deux sens : "se livrer au destin", ou "agoniser, être prêt de mourir".

174. تَنَاءَتْ : de نَأَى , "s'éloigner". Le sujet est toujours la bien-aimée.

175. Littéralement : « les mains de la séparation. » Il y a ici une personnification de la séparation.

176. *Ǧinās* entre مُدَّتْ et لِمُدَّتِي .

63. Pour faire ravaler [149] ses blâmes à celui qui me réprouvait à ton sujet,
J'avais comme argument ton visage. Il n'est plus temps d'en discuter [150].

64. Alors qu'il me sermonnait [151], voilà qu'à ta vue [152] il m'absout,
Plus encore [153], il s'agrège à ceux qui me soutiennent.

65. Par ma vie [154], convaincre [155] celui qui, en guise d'avis [156], ne m'a jamais [157] valu que de m'égarer par ses blâmes,
C'est comme d'avoir fait le pèlerinage et la *'umra* [158].

66. Il a compris que mon ouïe est comme le *rağab* [159], se dérobant à la vilenie du conseil fallacieux.
Me blâmer est interdit.

67. Avec quelle ardeur il [160] aurait voulu qu'insoucieux [161] de t'aimer,
Je m'attache [162] à quelqu'autre ; semblable palinodie m'est inconcevable !

68. Il m'a dit [163] : « Préserve [164] le dernier souffle de vie [165] qui te reste. »
J'ai répondu : « Il n'est pour moi d'autre vie que le trépas [166]. »

---

160. Il s'agit toujours du blâmeur.

161. سُلْوَانِي : de سَلاَ ، يَسْلُو : "oublier". سلوان désigne le fait d'oublier. La racine est aussi employée dans le sens de "se consoler de la passion d'amour en s'adonnant à autre chose".

162. مُيَمِّمًا : deuxième forme de يَمَّ : "se proposer de, avoir l'intention de, se diriger vers".

163. On notera la répétition : قَالَ et قُلْتُ : "il a dit... j'ai répondu".

164. Triple *ğinās* entre تَلاَفَ , forme impérative : "préserve, conserve, sauve", de لَفَا ، يَلْفو , et للتَّلاَف : "la perte", de تَلِفَ ، يَتْلَفُ : "périr", et encore تَلَفُّتِي : "le fait de se tourner vers", *maṣdar* de cinquième forme de لَفَتَ ، يَلْفِتُ .

165. Littéralement : "préserve ce qui te reste". Būrīnī interprète : ce qui reste en toi de l'ultime souffle (رمق) de vie.

166. Littéralement : « Il ne m'est pas montré à moi, sinon que mon orientation est ma perte. » On pourrait aussi lire أَراني : "je ne me vois pas moi-même", et non أُراني . C'est la lecture de certaines éditions.

٦٣ . وَفي قَطْعِيَ اللاَّحي عَلَيْكِ وَلاتَ حيـ ـنَ فيكِ جِدَالٍ كَانَ وَجْهُكِ حُجَّتي
٦٤ . فَأَصْبَحَ لِي مِنْ بَعْدِ مَا كَانَ عَاذِلاً بِه عَاذِرًا بَلْ صَارَ مِنْ أَهْلِ نَجْدَتي
٦٥ . وَحَجِّيَ عَمْرِي هَادِيًا ظَلَّ مُهْدِيًا ضَلالَ مَلامي مِثْلُ حَجِّي وَعُمْرَتي
٦٦ . رَأَى رَجَبًا سَمْعِي الأَبِيَّ وَلَوْمِيَ الـ ـمُحَرَّمَ عَنْ لُؤْمٍ وَغِشِّ النَّصيحَةِ
٦٧ . وَكَمْ رَامَ سُلْوَانِي هَوَاكِ مُيَمِّمًا سِوَاكِ وَأَنَّى عَنْكِ تَبْديلُ نِيَّتي
٦٨ . وَقَالَ تَلافَ مَا بَقِي مِنْكَ قُلْتُ مَا أُرَانِيَ إِلاَّ لِلتَّلافِ تَلَفُّتي

149. Littéralement : "pour “couper” le blâmeur à ton sujet".

150. لاتَ , c'est-à-dire : ليس . Le mot جدَال a un sens péjoratif : il s'agit de paroles oiseuses.

151. Littéralement : "après avoir été blâmeur". Le sujet est le لاحي du vers précédent.

152. بـه : le pronom se rapporte au visage du vers précédent. Littéralement : "il se met à m'excuser à cause de lui", c'est-à-dire à cause de ce visage.

153. C'est ici le sens de بل .

154. C'est le sens de عَمْري . *Ǧinās* avec le dernier mot عُمْرَتي , qui désigne la *'umra*, ou petit pèlerinage.

155. حجّي ici vient de حَجَّ ، يَحُجُّ , dans le sens de "vaincre dans la discussion". Le pronom ي est sujet : quand je vaincs. *Ǧinās* avec le حَجّي du deuxième hémistiche qui indique le pèlerinage.

156. هَادِيًا : "un guide", nom d'agent de هَدَى ، يَهْدي . *Ǧinās* avec مُهْدِيًا , nom d'agent de أَهْدَى ، يُهْدي : "celui qui donne un cadeau, qui offre".

157. ظَلَّ dans le sens de استمرّ .

158. C'est-à-dire : c'est aussi bon que mes deux pèlerinages, ce sera autant récompensé par Dieu. La *'umra* peut aussi être la station au mont 'Arafāt.

159. رَجَبًا : رجب est le septième mois de l'année hégirienne. Les Arabes le surnomment الأصمّ , "le sourd". Cela vient des temps préislamiques pendant lesquels ce mois, étant sacré, était celui de la trêve entre les ennemis : on n'y entendait donc pas le bruit des armes. المحرّم est le premier mois de l'année, mais le mot a aussi le sens de "sacré, interdit". C'est en ce sens qu'il faut l'entendre ici, mais avec en filigrane l'image du mois sacré à rapprocher de رجب . La phrase وَلَوْمِيَ المُحَرَّمَ est une incise, et il faut rattacher les deux extrémités de la phrase : سَمْعِي الأَبِيَّ ... عَنْ لُؤْمٍ

57. Mon amour pour toi m'a privé de l'union avec mes amis [131],
Il m'a fait goûter [132], tant que j'ai vécu, de rompre [133] avec mes proches.

58. Une quadruple perte m'a éloigné de mes demeures [134],
Celle de ma jeunesse, de ma raison, de ma quiétude, de ma vigueur.

59. C'est dans les steppes arides [135], et non dans mes patries, que je goûte au repos,
J'aime la société des bêtes sauvages [136], puisque les hommes ne me valent que trouble.

60. Lorsque, dans la ténèbre de ma chevelure [137], s'est dévoilée [138] la clarté des mèches blanches [139],
Les belles [140] furent dissuadées de s'unir à moi.

61. Elles se sont alors [141] montrées [142] abattues et troublées ;
Pourtant, elles avaient connu avec moi la joie, dans les fonds rocailleux [143] de la vallée, au temps de ma jeunesse [144].

62. Comme mes blâmeurs [145], elles [146] n'ont pas connu la passion d'amour.
Qu'elles restent dans cette ignorance [147] !
Et qu'ils échouent ! Parvenu à l'âge mûr, grâce à l'amour, je reste jeune [148].

---

142. Littéralement : « elles ont rencontré la tristesse. » *Ğinās* entre فَرُحْنَ et فَرِحْنَ , le premier de رَاحَ , le second de فَرِحَ .

143. *Ğinās* entre بحُزْنٍ , "la tristesse", et بحَزْنٍ , qui indique un endroit dur, raboteux, accidenté. الجِزْع , avec une *kasra*, indique un point bas, le fond d'une vallée.

144. Le vers évoque la nostalgie de l'union passée, des jeux de l'amour qui conviennent à la jeunesse, d'un temps qui ne reviendra plus.

145. لُوَّام est le pl. de لائم , le blâmeur.

146. Le sujet est toujours الغواني .

147. لا عَلِمْنَهُ : il s'agit d'un optatif. Le sens est que l'amoureux, sachant quelles sont les douleurs de l'amour, souhaite que la bien-aimée ne connaisse pas l'amour, pour n'avoir pas à en souffrir les affres.

Le mot suivant, خَابُوا , est aussi un optatif.

148. منه : le ه se rapporte à الهوى , l'amour : « je suis d'âge mûr, mais à cause de l'amour, je suis jeune. »

٥٧ . وَجَنَّبَنِي حُبِّيكِ وَصْلَ مُعَاشِرِي   وَحَبَّبَنِي مَا عِشْتُ قَطْعَ عَشِيرَتِي

٥٨ . وَأَبْعَدَنِي عَنْ أَرْبُعِي بُعْدُ أَرْبَعٍ   شَبَابِي وَعَقْلِي وَارْتِيَاحِي وَصِحَّتِي

٥٩ . فَلِي بَعْدَ أَوْطَانِي سُكُونٌ إِلَى الفَلا   وَبِالوَحْشِ أُنْسِي إِذْ مِنَ الإِنْسِ وَحْشَتِي

٦٠ . وَزَهَّدَ فِي وَصْلِي الغَوَانِيَ إِذْ بَدَا   تَبَلُّجُ صُبْحِ الشَّيْبِ فِي جُنْحِ لِمَّتِي

٦١ . فَرُحْنَ بِحُزْنٍ جَازِعَاتٍ بُعَيْدَمَا   فَرِحْنَ بِحَزْنِ الجَزْعِ بِي لِشَبِيبَتِي

٦٢ . جَهِلْنَ كَلُوَّامِي الهَوَى لا عَلِمْنَهُ   وَخَابُوا وَإِنِّي مِنْهُ مُكْتَهِلٌ فَتِي

---

131. *Ǧinās* entre مُعَاشِرِي , "ami, compagnon", et عَشِيرَتِي , "proches parents, famille".

132. Assonance entre جَنَّبَنِي et حَبَّبَنِي (تَجْنِيس التصحيف).

133. On notera l'opposition entre وَصْلَ , "l'union", et قَطْعَ , "la rupture".

134. *Ǧinās* entre أَبْعَدَنِي : "il m'a éloigné", et بُعْدُ , "éloignement", et entre أَرْبُعِي , pluriel de رَبْعٌ , "campement, habitation", et أَرْبَعٍ , "quatre".

135. *Ǧinās* entre فَلِي et فَلا , "les déserts arides" (pl. de فَلاة).

136. Littéralement : « avec les bêtes sauvages, je suis au repos » (أُنْسِي : "mon repos"). *Ǧinās* entre وَحْشِي , "bêtes sauvages", et وَحْشَتِي , "mon trouble", et entre أُنْسِي , "mon repos", et الإِنْسِ , "les hommes, le genre humain".

137. لِمَّة : ce sont les cheveux sur les tempes et autour des oreilles.

138. Littéralement : « est apparue (بَدَا) l'apparition (تَبَلُّج). »

139. On notera l'opposition entre صُبْح et جُنْح . صُبْح désigne l'aurore, et جُنْح un moment de la nuit. L'opposition ici se fait sur les couleurs, le blanc et le noir, et dans un double sens : la noirceur des cheveux du jeune homme s'oppose à la blancheur des mèches qui apparaissent sur les tempes de l'homme mûr comme la noirceur de la nuit est effacée par la clarté de l'aurore. Ceci introduit à une autre opposition : celle du désir de l'union, symbolisé par les belles femmes désirables, et celle de l'abstinence austère, exprimée par le verbe زهد .

140. الغَوَانِي , pl. de غانية , semble désigner à l'origine les femmes qui restent habiter chez leurs père et mère, dédaignant les parures, et vivant vertueusement. Le mot a pris un sens tout à fait contraire, et désigne plutôt la femme légère.

141. Būrīnī comprend ce vers en relation avec le précédent.

50. Un long délai s'est écoulé, c'est à un regard de toi que j'aspire,
Est-ce en vain que j'ai versé mon sang, sans parvenir à mon but ?

51. Avant que je ne m'éprenne de toi, on me disait intrépide [119] ;
Ensuite, après [120] ton refus, je me suis résigné à la mort.

52. Comme un captif, je me suis laissé conduire, toute endurance allée ;
Mon meilleur soutien [121], c'est encore le malheur s'ajoutant à la tristesse.

53. Après t'être détournée de lui, n'as-tu pas quelque désir [122] de revenir
Vers cet homme épris du suc de tes lèvres, et que tu as quitté si cruellement [123] ?

54. Étancher [124] l'ardente soif d'un malade à l'article de la mort
Est le début de la guérison, il n'est pas de plus grand bienfait [125].

55. Ne crois pas que je me sois éteint [126] de ce qu'un autre que toi m'ait fait perdre le sens [127] ;
C'est l'amour que je te porte qui m'a anéanti [128].

56. La beauté de ton visage que le voile [129] protège de tout embrassement
M'a fait revenir à la vie, mais c'est comme si j'étais mort [130].

"le malade" (de عَلَّ ، يَعِلُّ : "être malade"), et l'expression indique : "un malade près de la mort".

125. On notera le *ğinās* entre مِنَّة , "bienfait", et مِنْهُ .

126. Il s'agit du فَناء , l'extinction en Dieu, grand thème mystique. Naturellement, une première lecture de ces vers peut se suffire du sens obvie du mal d'amour qui, après avoir torturé sa victime, finit par la conduire au seuil de la mort. Une seconde lecture verra dans ce trépas l'accession de l'orant à l'extinction en Dieu, qui est proprement un effet de la mort de l'ego.

127. Littéralement : « de la maladie [qui me viendrait] d'un autre que toi. »

128. أَبْلَتِ est mis pour أَبْلَتْنِي .

129. *Ğinās* entre لِثام , "voile", et لَثْم , "baiser".

130. On notera l'opposition entre حَيّا et كَمَيِّتِ . Cette opposition se retrouve dans le sens profond du vers. La beauté de la Face divine a le double caractère de provoquer l'intense désir de l'orant et d'être inaccessible, d'apparaître comme un inépuisable souffle de vie et comme ce qui ôte la vie.

٥٠ . أَرُومُ وَقَدْ طَالَ المَدَى مِنْكِ نَظْرَةً — وَكَمْ مِنْ دِمَاءٍ دُونَ مَرْمَايَ طُلَّتِ

٥١ . وَقَدْ كُنْتُ أُدْعَى قَبْلَ حُبِّيكِ بَاسِلاً — فَعُدْتُ بِهِ مُسْتَبْسِلاً بَعْدَ مَنْعَتِي

٥٢ . أُقَادُ أَسِيرًا وَاصْطِبَارِي مُهَاجِرِي — وَأَنْجَدُ أَنْصَارِي أَسًى بَعْدَ لَهْفَتِي

٥٣ . أَمَا لَكِ عَنْ صَدٍّ أَمَالَكِ عَنْ صَدٍ — لِظَلْمِكِ ظُلْمًا مِنْكِ مَيْلٌ لِعَطْفَةِ

٥٤ . فَبَلُّ غَلِيلٍ مِنْ عَلِيلٍ عَلَى شَفَا — يُبِلُّ شِفَاءً مِنْهُ أَعْظَمُ مِنَّةِ

٥٥ . وَلَا تَحْسَبِي أَنِّي فَنِيتُ مِنَ الضَّنَى — بِغَيْرِكِ بَلْ فِيكِ الصَّبَابَةُ أَبْلَتِ

٥٦ . جَمَالُ مُحَيَّاكِ المَصُونُ لِثَامُهُ — عَنِ اللَّثْمِ فِيهِ عُدْتُ حَيًّا كَمَيِّتِ

---

119. Jeu de mots entre باسلاً : "courageux", et مُسْتَبْسِلاً , 10e forme de la même racine : "qui cherche à se faire tuer".

120. On notera l'opposition entre قَبْلَ et بَعْدَ : avant de découvrir l'amour, et après. Le vers est bâti sur cette opposition.

121. Littéralement : « le plus habile de mes aides. » Mais une autre traduction serait possible, qui garderait la référence à l'image historique des Muhāğir et des Anṣār, car ces deux mots ne peuvent être ici par hasard : « ... même mon endurance a été mes Muhāğir et mes meilleurs Anṣārs, c'est encore... »

122. Dans le premier أَمَا لَكِ , "est-ce que tu n'as pas", l'expressiom est faite du أ interrogatif, du ما de la négation, et de لَكِ , "à toi". *Ğinās* avec le second أَمَالَكِ , où il s'agit de la quatrième forme du verbe مال ، يميل , dans le sens de "détourner de, écarter". On notera que la même racine est reprise dans le deuxième hémistiche : مَيْلٌ , où le verbe مَالَ se construit avec les prépositions عن ou إلى ou ل , dans le sens de : "se détourner de... pour aller vers...". On remarquera de plus la répétition dans le premier hémistiche de أَمَا لَكِ عَنْ صَدّ , où le premier صدّ vient de صَدَّ ، يَصُدُّ dans le sens de "détourner, écarter". Il s'agit donc ici du détournement ou de l'éloignement. Le second صَد vient de صَدِيَ ، يَصْدَى : "avoir soif", signifiant ici : "celui qui est altéré de soif ".

123. *Ğinās* entre لظَلْمك , "ta salive", et ظُلْمًا , "injustement, cruellement".

124. *Ğinās* entre فَبَلُّ et يُبِلُّ , entre غَلِيل et عَلِيل et entre شَفَا et شفاءً. Le premier فَبَلُّ vient du verbe بَلَّ ، يَبُلُّ : "humecter, mouiller", et بَلَّ الغَلِيل signifie : "étancher la soif", غليل indiquant une soif ardente (avec éventuellement aussi le sens d'une ardente passion). Le second يُبِلُّ , qui est la quatrième forme أَبَلَّ , appliqué à شفاء , signifie : "rapprocher de la guérison". Le second عَلِيل dans l'expression عليل على شفاء signifie

44. Devant mon ire, elle ne m'a point fait revenir de mon courroux [106], à croire que nous ne nous étions pas rencontrés ;
De fait, je me bornai à lui faire signe, et elle à me répondre d'un hochement de tête [107].

45. Ô Ka'ba de toute perfection, vers sa beauté
Se tournent les cœurs des pèlerins disant de toute leur âme : « Me voici ! [108] »

46. L'éclair étincelant [109] sur les montagnes est pour nous comme l'éclat de tes dents [110],
Il n'est pas de plus beau présent.

47. Il [111] a suggéré à mes yeux que mon cœur est tout proche [112] du lieu où tu demeures,
Ta beauté les [113] hante, ils sont emplis d'un tendre émoi.

48. C'est seulement pour toi que je me suis dirigé à la lumière de l'éclair,
Et que le chant des colombes, dans les frondaisons, a rendu mon cœur triste, et a fait couler mes larmes [114].

49. Cet éclair [115] est une bonne direction, il m'a comblé,
Et elles [116], leur chant sur les branches [117] m'a dispensé [118] du luth.

---

113. Mes yeux.

114. Très belle image, qui associe la beauté de la bien-aimée à la douceur du chant des colombes dans les bosquets. En quelque sorte, la beauté multiple de la création parle constamment de Dieu à l'orant, tout ce qu'il y contemple le ramène toujours à l'amour divin.

115. فَذَاكَ هُدًى : ذاك se rapporte à برقًا : « celui-ci [cet éclair] est une bonne direction. » *Ǧinās* avec أَهْدَى : "il m'a fait un cadeau". L'éclair fait aussi référence ici à celui du vers 46 : سَنَا بُرَيْقِ الثَّنَايَا .

116. Il s'agit des colombes du vers précédent.

117. عُود est ici du bois en général, ou une variété d'arbre. Būrīnī donne le mot comme synonyme de أغصان, "rameaux, branches". *Ǧinās* avec عود , "le luth".

118. *Ǧinās* entre إِذْ غَنَّتْ : "lorsqu'elles ont chanté", et أَغْنَتِ : 4e forme de غَنِيَ : "tenir lieu de, dispenser de".

٤٤ . عَتَبْتُ فَلَمْ تُعْتِبْ كَأَنْ لَمْ يَكُنْ لِقًى   وَمَا كَانَ إِلاَّ أَنْ أَشَرْتُ وَأَوْمَتِ

٤٥ . أَيَا كَعْبَةَ الحُسْنِ الَّتِي لِجَمَالِهَا   قُلُوبُ أُولِي الأَلْبَابِ لَبَّتْ وَحَجَّتِ

٤٦ . بَرِيقُ الثَّنَايَا مِنْكِ أَهْدَى لَنَا سَنَا   بُرَيْقِ الثَّنَايَا فَهْوَ خَيْرُ هَدِيَّةِ

٤٧ . وَأَوْحَى لِعَيْنِي أَنَّ قَلْبِي مُجَاوِرٌ   حِمَاكِ فَتَاقَتْ لِلْجَمَالِ وَحَنَّتِ

٤٨ . وَلَوْلاكِ مَا اسْتَهْدَيْتُ بَرْقًا وَلا شَجَتْ   فُؤَادِي فَأَبْكَتْ إِذْ شَدَتْ وُرْقُ أَيْكَةِ

٤٩ . فَذَاكَ هُدًى أَهْدَى إِلَيَّ وَهَذِهِ   عَلَى العُودِ إِذْ غَنَّتْ عَنِ العُودِ أَغْنَتِ

---

106. *Ǧinās* entre عَتَبْتُ et تُعْتِبْ . Le premier, عَتَبْتُ , signifie : "je me suis fâché, je me suis mis en colère". Le second, à la quatrième forme : أَعْتَبَ , indique la suppression de ce qu'exprime le verbe عَتَبْتُ : "je me suis fâché", et تُعْتِبْ : "elle a supprimé ma fâcherie".

107. وَمَا signifie : "faire signe avec la tête". أَشَارَ signifie seulement : "faire signe" (la nuance est plutôt en général de faire un signe de la main). Le sens est : je lui ai fait signe, et elle ne m'a répondu que par un signe de tête, c'est-à-dire qu'il n'y a eu aucune parole d'échangée, ce qui donc ne constituait pas une vraie rencontre. D'ailleurs, ce simple signe de la part de la bien-aimée marque beaucoup d'indifférence.

108. أُولِي : mot sans singulier, qui est utilisé comme pluriel de ذو (possesseur de) et a donc toujours un complément (أُولو au nominatif). Ici : أُولِي الأَلْبَاب : "ceux qui possèdent de la raison", أَلْبَاب étant le pluriel de لُبّ (de la même racine لَبَّ qui, dans لَبَّتْ, signifie, au moment du pèlerinage : « Me voici ! ») Cf. le vers 26 et la note 69, p. 107. Littéralement : « les cœurs de ceux qui ont de l'intelligence, qui ont fait le pèlerinage et ont dit : Me voici ! »

109. Il y a dans ce vers un *ǧinās* parfait (جناس تام) entre les deux الثَّنَايا , un *ǧinās* "altéré" (جناس محرف) entre بَرِيقُ et بُرَيْق et un *ǧinās* de mots dérivés de la même racine (جناس الاشتقاق) entre أَهْدَى et هَدِية .

Le deuxième بُرَيْق est le diminutif de برق , "l'éclair", et الثَّنايا indique ici une colline, ou une montagne.

110. Le premier الثَّنايا signifie "les dents", et Būrīnī précise même qu'il s'agit des quatre dents de devant (deux en haut et deux en bas).

111. Il s'agit toujours de l'éclair.

112. Littéralement : « est voisin. »

38. Ils ont dit : « Tu as pleuré des larmes de sang. [91] »
J'ai répondu : « C'est à cause [92] de tout ce qui m'est advenu, et c'est pourtant bien peu [93] face à l'intensité de ma passion. »

39. En gage d'hospitalité, au spectre qui a visité [94] mes paupières, j'ai sacrifié mon sommeil [95] ;
Ce furent alors sur mes joues des larmes de sang [96].

40. Ne réprouvez pas, lorsque m'échoit la souffrance d'être loin de vous [97],
Que je demande à Dieu d'en être délivré [98], et qu'il ait compassion de moi [99].

41. Endurer ce qui m'échoit quand je suis avec vous [100], c'est possible, j'en suis capable,
Mais souffrir votre éloignement, pardonnez-moi, c'est au-dessus de mes forces.

42. Lorsque nous nous sommes rencontrés le soir, nous étions [101]
Au milieu des deux routes de D̲ū Ṭuwā et al-Ṯaniyya [102].

43. Elle [103] m'a comblé, m'accordant de s'attarder avec moi [104],
Ce qui équivaut à mes yeux à la station à ʻArafāt [105].

---

vous". Naturellement, ce n'est pas le fait d'être avec les bien-aimés qu'il endure patiemment, cela serait au contraire le comble du bonheur, mais il supporte tous les malheurs qui lui arrivent quand il est avec eux, car c'est le prix à payer.

On notera le *ǧinās* entre قَدْرِي et قُدْرَتِي , et l'opposition entre تَحْتَ et فَوْقَ .

101. ضَمَّنَا : littéralement : « la route nous contient », c'est-à-dire que nous étions alors sur la route.

102. Būrīnī donne ces deux toponymes comme des noms de lieux proches de La Mekke.

103. La bien-aimée.

104. Littéralement : « elle n'a pas été avare d'un arrêt avec moi. » On notera le *ǧinās nāqiṣ* entre مَنَّتْ et ضَنَّتْ .

105. Il n'y a pas de *ǧinās* entre les deux وَقْفَة , qui sont pris dans le même sens. المُعَرَّف est le lieu de la station à ʻArafāt au cours du pèlerinage.

٣٨. وَقَالُوا جَرَتْ حُمْرًا دُمُوعُكَ قُلْتُ عَنْ أُمُورٍ جَرَتْ فِي كَثْرَةِ الشَّوْقِ قَلَّتِ
٣٩. نَحَرْتُ لِضَيْفِ الطَّيْفِ فِي جَفْنِيَ الكَرَى قِرًى فَجَرَى دَمْعِي دَمًا فَوْقَ وَجْنَتِي
٤٠. فَلا تُنْكِرُوا إِنْ مَسَّنِي ضُرُّ بَيْنِكُمْ عَلَيَّ سُؤَالِي كَشْفَ ذَاكَ وَرَحْمَتِي
٤١. وَصَبْرِي أَرَاهُ تَحْتَ قَدْرِي عَلَيْكُمُ مُطَاقًا وَعَنْكُمْ فَاعْذِرُوا فَوْقَ قُدْرَتِي
٤٢. وَلَمَّا تَوافَيْنَا عِشَاءً وَضَمَّنَا سَوَاءُ سَبِيلَيْ ذِي طُوًى وَالثَّنِيَّةِ
٤٣. وَمَنَّتْ وَمَا ضَنَّتْ عَلَيَّ بِوَقْفَةٍ تُعَادِلُ عِنْدِي بِالمُعَرَّفِ وَقْفَتِي

---

91. *Ğinās* entre les deux جَرَت . Le premier a le sens de "couler", le second celui d' "arriver, survenir". On notera de plus le parallélisme entre les deux groupes de mots : جَرَتْ حُمْرًا et أُمُورٍ جَرَتْ .

92. Le عَنْ est ici à prendre dans le sens de "à cause de".

93. On notera l'opposition entre كَثْرَة et قَلَّت et le *ğinās* entre قُلْتُ et قَلَّتِ .

94. *Ğinās* entre ضَيْف , "hôte", et طَيْف , "spectre". Būrīnī lie les vers 38 et 39.

95. *Ğinās* entre الكَرَى , "le sommeil", plus précisément la somnolence, l'assoupissement, et قِرًى , de قَرَى يَقْرِي : "recevoir quelqu'un comme un hôte".

96. L'ensemble du vers fait référence au sacrifice rituel du mouton. Le sommeil est considéré comme un mouton. Quand le spectre s'est présenté à lui dans son sommeil, comme un hôte se présente chez quelqu'un, de même qu'on égorge un mouton à l'hôte en signe d'hospitalité, de même, pour le spectre, il a égorgé le sommeil, c'est-à-dire qu'il est resté dans l'insomnie. L'opération d'égorgement ayant eu lieu dans sa paupière, dans l'œil, cela a fait couler des larmes de sang. Le sang en question ici est celui de l'immolation du sommeil.

97. بَيْنِكُمْ : بين a ici le sens d'éloignement. Littéralement : « lorsque m'a atteint le mal de votre éloignement. »

98. كَشْف est ici à prendre dans le sens de "sauver de, débarrasser de".

99. C'est-à-dire qu'il exauce la prière. Ceci en effet pourrait être interprété par les bien-aimés comme une infidélité à leur égard.

100. صَبْرِي est construit avec عليكم et عنكم . صبري عليكم signifie : "j'ai la patience d'être avec vous, j'endure d'être avec vous", et صبري عنكم : "j'endure d'être loin de

33. Mon mal [80] m'est aussi indifférent que l'opinion de ceux qui me blâment [81],
Aussi peu me chaut ma faiblesse que le propos de ma raison qui voudrait me détourner de vous [82].

34. Parce que ma vigueur s'est affaiblie, mon corps a dépéri [83],
Je n'ai plus la force de le supporter [84], mais mon malheur demeure.

35. L'affliction m'a submergé [85], au point que,
Même présent à mes visiteurs, c'est comme si j'étais absent [86].

36. Me voici tel le croissant de lune au trentième jour [87], et n'était mon gémissement [88],
Je serais caché, nul œil ne saurait me voir [89].

37. Mon corps a changé [90], mon cœur bat la chamade,
Et ma joue est meurtrie du sillon de mes larmes.

---

88. تَأَوُّهِي : *maṣdar* de تَأَوَّهَ : en quelque sorte, faire أَوَّهْ , ou آه , c'est-à-dire "soupirer, gémir, se lamenter".

89. Littéralement : « les yeux ne seraient pas menés à ma vision. » Le thème de ce vers est classique et plusieurs fois repris chez Ibn al-Fāriḍ. Ainsi, dans le poème سائق الأظعان : « Ô toi qui conduis les palanquins », le 7e vers (p. 33) : « N'eût-il gémi, que, pas plus que le croissant de lune au trentième jour / Mes yeux n'eussent discerné sa présence. »

90. La construction de ce vers est très remarquable et contient des jeux de mots impossibles à rendre ici. Ainsi, مُسْتَحِيلٌ a habituellement le sens d' "impossible", et وَاجِبٌ celui de "devoir". Dans le langage religieux, c'est ce qu'il ne faut absolument pas faire, et ce qu'il est nécessaire de faire. Mais ici, مُسْتَحِيل appliqué au corps a le sens de "changé", et وَاجِب appliqué au cœur a le sens de "qui bat". Mais les sens habituels de ces deux mots restent présents en filigrane. Il y a une opposition en arabe entre les deux, mais l'amant ici est les deux à la fois.

De même, مَنْدُوب dans le langage religieux est moins fort que وَاجِب : c'est seulement "conseillé". Mais ici, il a le sens de "laisser des traces de blessure", soit "cicatrisé, blessé". جَائِز indique "ce qui est permis, licite", mais ici, il a le sens de "qui passe" : ce sont les blâmes qui passent sur la joue et qui la blessent.

La façon dont Ibn al-Fāriḍ bâtit le vers sur ces quatre mots pris à chaque fois dans un sens différent, mais de telle façon que leur sens religieux reste sous-jacent, montre à l'évidence sa virtuosité technique.

٣٣ . فَضُعْفِي وَسُقْمِي ذَا كَرَأْيِ عَوَاذِلِي   وَذَاكَ حَدِيثُ النَّفْسِ عَنْكُمْ بِرَجْعَتِي
٣٤ . وَهَى جَسَدِي مِمَّا وَهَى جَلَدِي لِذَا   تَحَمُّلُهُ يَبْلَى وَتَبْقَى بَلِيَّتِي
٣٥ . وَعُدْتُ بِمَا لَمْ يُبْقِ مِنِّي مَوْضِعًا   لِضُرٍّ لِعُوَّادِي حُضُورِي كَغَيْبَتِي
٣٦ . كَأَنِّي هِلالُ الشَّكِّ لَوْلا تَأَوُّهِي   خَفِيتُ فَلَمْ تُهْدَ العُيُونُ لِرُؤْيَتِي
٣٧ . فَجِسْمِي وَقَلْبِي مُسْتَحِيلٌ وَوَاجِبٌ   وَخَدِّيَ مَنْدُوبٌ لِجَائِزِ عَبْرَتِي

---

80. Les deux termes ضعف , "faiblesse", et سقم , "maladie", se succédant, il faut savoir à quel membre de phrase les rapporter. ذا renvoie à سقم et ذاك à ضعف .

81. عَوَاذِلي : pl. de عاذل : "qui blâme", le pronom se rapportant à l'auteur.

82. Le sens est que sa maladie et sa faiblesse sont aussi faibles et sans importance l'une que l'autre, car il n'a aucune envie, ni d'écouter ses blâmeurs, ni de se détourner des bien-aimés. Aussi ne leur accorde-t-il guère d'attention.

83. Littéralement : « mon corps s'est affaibli du fait que ma vigueur s'est affaiblie. » On notera la répétition de وهى .

84. Littéralement : « de ce fait, le fait que [mon corps] supporte cela est fini », en d'autres termes : si autrefois je le supportais, maintenant je ne le supporte pas, je n'en ai plus la force, mais cela n'empêche pas mon mal de continuer.

On notera le demi-*ǧinās* entre يَبْلَى et بَلِيَّتِي et l'opposition entre يَبْلَى et تَبْقَى .

85. Littéralement : « du fait qu'il ne reste de moi aucune place pour le malheur », c'est-à-dire que le malheur m'a si complètement envahi qu'on serait bien en peine de pouvoir y ajouter un malheur supplémentaire.

86. On notera l'opposition entre حُضُوري et غَيْبَتِي . Le sens est que, du fait de ma souffrance, je me suis tellement affaibli et émacié, que je suis devenu comme un spectre diaphane, au point que quand mes visiteurs viennent me voir, je suis devant eux, mais ils ne me voient pas. On notera le caractère hyperbolique de l'image.

87. هلال الشَّك : "le croissant de lune du trentième jour". Le 29e jour marque la fin de la lunaison. Le soir du 29e jour, on ne voit pas de croissant de lune. Le lendemain, si on n'en voit pas non plus, ou bien c'est le dernier jour du mois, ou bien c'est le premier du mois suivant. De toute façon, le croissant est à ce moment très mince et à peine visible. Le sens ici est que je ne suis pas visible, tant je suis mince et diaphane.

27. Jamais ne m'a été rendue cette douceur [70],
Que sais-je d'autre de la vie [71] que l'infortune ?

28. Que de douleur rencontrai-je dans le chemin [72] de l'amour,
Puissiez-vous savoir comme je peux souffrir de vous [73], ô mes bien-aimés !

29. Vous avez pris mon cœur, encore n'est-ce là de moi qu'un fragment,
Qu'est-ce donc qui vous retient [74] de me prendre tout entier ?

30. Je me suis épris d'amour pour vous, or une parcelle de ce fardeau [75]
Suffirait à harasser les forces de n'importe quel amoureux.

31. L'intense ardeur de mon désir a exténué mes os [76],
Il est deux fois plus fort [77] que le désir qu'ont mes paupières du sommeil, ou ma faiblesse de la force.

32. Une langueur [78] m'a émacié, qui habite aussi vos paupières,
Et vaut à mon cœur l'incandescente [79] douleur qui l'embrase.

---

77. ضِعْفُ : le "double" : le poète continue les comparaisons de quantités des vers précédents : le désir du bien-aimé est plus fort encore que le désir des paupières pour le sommeil ou le désir de la faiblesse pour la force.

On notera le *ǧinās* entre ضِعْفُ , le "double", et ضَعْفِي , "ma faiblesse".

78. سُقْمٌ , "maladie", a ici une double portée. Il s'agit de la maladie qui me fait maigrir (أَنْحَلَنِي), mais c'est aussi la maladie de vos paupières (il parle aux bien-aimés du vers 28, et c'est à eux que se rapporte le pronom "vos"), c'est-à-dire cette langueur qui émane de vos paupières et me fait me consumer. Ce second mal pourtant n'en est pas un véritablement, en ce sens que ce serait trop beau pour le poète d'espérer trouver dans la douceur du regard des bien-aimés la même langueur qu'il y a dans celui que lui porte sur eux : ce serait penser que l'amour est partagé. Il faut plutôt comprendre ce mal comme l'idée du mal que va provoquer en lui le regard des bien-aimés : ce regard est en quelque sorte cause du mal.

79. التِيَاعِي : *maṣdar* de 8e forme : le fait d'être brûlé par la souffrance : le pronom est à rapporter à l'auteur.

٢٧ . فَلا عَادَ لِي ذَاكَ النَّعِيمُ وَلا أَرَى   مِنَ العَيْشِ إِلاَّ أَنْ أَعِيشَ بِشَقْوَتِي
٢٨ .أَلا فِي سَبِيلِ الحُبِّ حَالِي وَمَا عَسَى   بِكُمْ أَنْ أُلاقِي لَوْ دَرَيْتُمْ أَحِبَّتِي
٢٩ . أَخَذْتُمْ فُؤَادِي وَهْوَ بَعْضِي فَمَا الَّذِي   يَضُرُّكُمُ أَنْ تُتْبِعُوهُ بِجُمْلَتِي
٣٠ . وَجَدْتُ بِكُمْ وَجْدًا قُوَى كُلِّ عَاشِقٍ   لَوِ احْتَمَلَتْ مِنْ عِبْئِهِ البَعْضَ كَلَّتِ
٣١ . بَرَى أَعْظُمِي مِنْ أَعْظَمِ الشَّوْقِ ضِعْفُ مَا   بِجَفْنِي لِنَوْمِي أَوْ بِضَعْفِي لِقُوَّتِي
٣٢ . وَأَنْحَلَنِي سُقْمٌ لَهُ بِجُفُونِكُمْ   غَرَامُ التِيَاعِي بِالفُؤادِ وَحُرْقَتِي

---

70. Opposition entre النَّعِيم : "la douceur, la faveur, l'opulence", et بِشَقْوَتِي , "la misère, la détresse, le malheur". Le premier terme caractérise la vie avant l'amour, le second la vie avec l'amour.

71. *Ğinās ištiqāq* entre العَيْشِ , "la vie", et أَعِيشَ .

72. L'expression في سبيل الحبّ , comme في سبيل الله , connote une idée de souffrance. Il faut donner et souffrir pour mériter la faveur divine comme pour mériter l'amour.

73. Il rencontre actuellement la souffrance, mais il sait aussi que, dans l'avenir, il aura à souffrir des bien-aimés. Mon interprétation de أَحِبَّتِي au masculin pluriel, "mes bien-aimés", se fonde non seulement sur la forme mais aussi sur l'emploi de كُمْ employé par le poète en s'adressant à eux.

74. Littéralement : « Qu'est-ce qui vous empêche de le [le cœur] faire suivre de mon entier ? » Il y a une opposition entre بَعْضِي et جُمْلَتِي, en quelque sorte, ma partie et mon tout.

75. عبْئه : "son fardeau". Le pronom est à rapporter à وَجْدًا : il s'agit du fardeau de l'amour. On continue sur la même opposition entre la totalité et la partie. Sur le plan du vocabulaire, il y a d'ailleurs opposition entre كُلّ et البَعْضَ . On notera par ailleurs le *ğinās* entre وَجَدْتُ et وَجْدًا et entre كُلّ et كَلَّتِ.

76. *Ğinās* entre أَعْظُمِي , pl. de عظم ,"mes os", et l'élatif أَعْظَمِ , de عظيم , qui renforce encore le sens, pourtant déjà fort, de شوق .

20. Par l'excès de mon désir, j'ai réduit à néant [58] le souvenir de Qays et de sa passion [59],
Et sa beauté éclipse celle de Lubnā [60].

21. Oncques n'ai vu quelqu'un épris d'amour au point où je le suis,
Oncques n'ai vu bien-aimée aussi belle [61] !

22. Ses qualités font d'elle comme la lune en son plein, et je suis [62] son ciel ;
Quand j'ai désiré de m'élever vers elle, je l'ai fait.

23. Ses quartiers [63], ce sont pour moi mes bras, dont elle s'est fait un oreiller,
Dans mon cœur elle a élu domicile [64], à mes regards elle s'est dévoilée.

24. La pluie [65] n'est rien d'autre que les larmes coulant de mes yeux,
L'éclair n'est autre chose que l'éclat de ma plainte.

25. Je croyais qu'être pris de passion allait combler [66] mon cœur,
Je n'y ai trouvé qu'affliction.

26. Le lot de mes entrailles n'était que délices, mais avant même
Qu'elle [67] les ait conviées à la souffrance [68] du désir, elles y ont consenti [69].

---

64. Il faut rapporter, selon le même procédé que dans le vers 20, أَوْطَنَتْ à قَلْبِي et تَجَلَّتْ à طَرْفِي .

65. الوَدْقُ : "la pluie" : le poète poursuit sur l'image de l'amant qui est le ciel dans lequel est la lune.

On notera le *ğinās* entre الوَدْقُ et البَرْقُ et l'assonance entre تَحَلُّبِ et تَلَهُّبِ .

66. *Ğinās* entre مِنْحَةٌ , "don", et لِمِحْنَتِي , "pour ma peine, ma souffrance".

67. Il s'agit de la bien-aimée.

68. On notera l'opposition entre مُنَعَّمَةً et لِتَشْقَى .

69. Littéralement : « elles ont dit : Me voici ! » لَبَّتْ vient du verbe لَبَّ employé par les pèlerins lors de leur arrivée à La Mekke, et il y a sans doute ici une allusion à cette formule exprimant le don total de soi :

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَيْكَ. لبيك لا شريك لك. لبيك إنّ الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك .

٢٠ . بِفَرْطِ غَرامِي ذِكْرَ قَيْسٍ بِوَجْدِهِ   وَبَهْجَتُها لُبْنَى أَمَتُّ وَأَمَّتِ

٢١ . فَلَمْ أَرَ مِثْلِي عاشِقًا ذا صَبابَةٍ   وَلا مِثْلَها مَعْشُوقَةً ذاتَ بَهْجَةِ

٢٢ . هِيَ البَدْرُ أَوْصافًا وَذاتِي سَماؤُها   سَمَتْ بِي إِلَيْها هِمَّتِي حِينَ هَمَّتِ

٢٣ . مَنازِلُها مِنِّي الذِّراعُ تَوَسُّدًا   وَقَلْبِي وَطَرْفِي أَوْطَنَتْ أَوْ تَجَلَّتِ

٢٤ . فَما الوَدْقُ إِلاَّ مِنْ تَحَلُّبِ مَدْمَعِي   وَما البَرْقُ إِلاَّ مِنْ تَلَهُّبِ زَفْرَتِي

٢٥ . وَكُنْتُ أُرَى أَنَّ التَّعَشُّقَ مِنْحَةٌ   لِقَلْبِي فَما إِنْ كانَ إِلاَّ لِمِحْنَتِي

٢٦ . مُنَعَّمَةً أَحْشايَ كانَتْ قُبَيْلَ ما   دَعَتْها لِتَشْقَى بِالغَرامِ فَلَبَّتِ

---

58. Il faut resituer ici l'avant-dernier mot : أَمَتُّ , de أماتَ ، يُميتُ : "faire mourir". *Ǧinās* avec le mot suivant : أَمَّتْ , qui vient de أَمَّ ، يَؤُمُّ : "être *imām*".

59. Il y a deux Qays, celui qui aimait Laylā et celui qui aimait Lubnā. Il s'agit ici du second. Le sens est : mon désir pour elle est bien plus intense que ne le fut celui de Qays pour Lubnā.

60. Littéralement : « sa beauté a fait d'elle l'*imām* de Lubnā. »

L'ordre dans lequel doivent être rapportés les deux derniers mots se fait selon le fameux vers, où le premier mot du deuxième hémistiche est à rapporter au premier mot du premier hémistiche, le deuxième au deuxième mot, le troisième au troisième, etc... :

وجدي اشتياقي حنيني لوعتي و لهي   فيهم إليهم عليهم منهم بهم

où فيهم est à rapporter à وجدي , إليهم à اشتياقي , عليهم à حنيني et ainsi de suite.

61. Littéralement : « Je n'ai jamais vu un amoureux comme toi qui possède de l'amour, et je n'ai jamais vu personne être aimé comme elle qui possède de la beauté. »

62. Il semble qu'il y ait lieu de remarquer que sont attribuées à la bien-aimée des أَوْصَاف , pl. de وصف : "attribut, qualité", et au poète la notion même de ذات , "l'essence". L'image est cependant difficile à interpréter, car le ciel englobe la lune. Il semble donc que, de même que la lune tourne dans le firmament, il est, lui, le ciel qui contient cette lune.

63. Il y a un jeu de mots sur مَنَازِل , qui est à la fois les "demeures" et les "quartiers" de la lune. Les bras, le cœur, les yeux, sont comme des quartiers. Tantôt elle apparaît à mon cœur et à mes yeux, tantôt elle disparaît, comme les quartiers de lune. Il y a un parallèle avec la lune, qui est représentée avec des bras, des yeux, un cœur, selon ses quartiers, et le corps humain.

14. En me permettant quelque espoir, c'est au trépas [43] qu'elle me destine [44] ;
C'est encore bon marché, mon souhait contre ma mort [45].

15. Quand elle a répandu mon sang, elle n'a pas forfait [46] à l'amour ;
Au contraire, selon la loi de la passion, c'est de sa promesse qu'elle s'est acquittée [47] en me faisant périr.

16. Menace-t-elle [48], ce n'est pas en vain [49], s'engage-t-elle, elle se dédit,
A-t-elle fait serment [50] de ne pas guérir [51] le mal, à ce serment elle est fidèle.

17. Apparaît-elle [52], je baisse les yeux, empli de pudeur et de révérence,
Se détourne-t-elle, je suis saisi d'effroi [53], et ne tourne point la tête.

18. Si son image ne me visitait au cours de mon sommeil,
J'en perdrais la vie, quand bien même je ne l'aurais pas vue [54] de mes yeux.

19. Son spectre [55] apparaît-il [56] à celui qui lui ressemble ? Ce n'est que chimère,
Ni vision en songe [57], ni vision par les yeux.

---

ainsi que l'entend Būrīnī, qui comprend أشفق dans le sens de أشفق من : "avoir peur, craindre".

54. أَسْطِعْ , forme de اسْتَطاعَ . Cette forme sans le ت est attestée dans la sourate الكهف (Q., XVIII, 82) : « مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا » : « ce que tu n'as pu endurer avec patience », et également, dans la même sourate, au verset 97, au sujet de Gog et Magog : « فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا » : « ils ne purent l'escalader, et ne purent non plus le percer. »

55. On notera le *ğinās* entre تَخَيُّل et خَيَال . خَيال désigne le spectre, et تَخَيُّل l'imagination d'une chose fictive. Dans le premier cas, il y a une sorte de réalité extérieure du spectre par rapport à celui à qui il apparaît. Dans le second cas, c'est seulement une image fictive qui apparaît à l'imagination.

56. *Ğinās* entre زَوْر et زُور . زَور خيال indique le fait d'être visité par un songe. Le زُور accolé à تَخَيُّل indique la fausseté de ce qui apparaît à l'imagination.

57. *Ğinās* entre رُؤْيَة , qui désigne le fait de voir par les yeux, et رُؤْيا , qui est la vision en songe. Le dernier mot du vers, orthographié رُؤْيَتِي pour la rime, est à lire رُؤْيَة .

١٤ . تُتِيحُ المَنَايَا إِذْ تُبِيحُ لِي المُنَى وَذَاكَ رَخِيصٌ مُنْيَتِي بِمَنِيَّتِي

١٥ . وَمَا غَدَرَتْ فِي الحُبِّ أَنْ هَدَرَتْ دَمِي بِشَرْعِ الهَوَى لكِنْ وَفَتْ إِذْ تَوَفَّتِ

١٦ .مَتَى أَوْعَدَتْ أَوْلَتْ وَإِنْ وَعَدَتْ لَوَتْ وَإِنْ أَقْسَمَتْ لا تُبْرِئُ السُّقْمَ بَرَّتِ

١٧ . وَإِنْ عَرَضَتْ أُطْرِقْ حَيَاءً وَهَيْبَةً وَإِنْ أَعْرَضَتْ أُشْفِقْ فَلَمْ أَتَلَفَّتِ

١٨ . وَلَوْ لَمْ يَزُرْنِي طَيْفُهَا نَحْوَ مَضْجَعِي قَضَيْتُ وَلَمْ أَسْطِعْ أَرَاهَا بِمُقْلَتِي

١٩ . تَخَيُّلَ زُورٍ كَانَ زَوْرُ خَيَالِهَا لِمُشْبِهِهِ عَنْ غَيْرِ رُؤْيَا وَرُؤْيَتِي

---

43. المَنَايا est le pluriel de مَنِيَّة , ici "mort, trépas". *Ğinās* avec المُنى , pluriel de مِنْية : "le désir, la chose désirée".

44. *Ğinās* entre تُتيح (de أتاح) et تُبيح (de أباح).

45. *Ğinās* entre مُنْيَتي et بمَنيَّتي . Le sens est que, si mon souhait est réalisé au prix de ma mort, le marché est encore avantageux.

46. *Ğinās* entre غَدَرَتْ , "trahir", et هَدَرَتْ , "répandre le sang impunément". Le sujet est la bien-aimée des vers précédents.

47. *Ğinās* entre وَفَتْ , de وفى ، يَفي , "être fidèle, s'acquitter", et تَوَفَّتِ : "elle m'a fait mourir".

48. Vers où Ibn al-Fāriḍ montre toute sa technique. أَوْعَدَتْ , quatrième forme de وَعَدَ , "promettre", signifie "menacer". أَوْلَى ، يُولي , signifie : "faire le pas suivant", de وَلِيَ ، يَلي : "suivre". لَوَتْ vient de لَوَى ، يَلْوي : "ajourner, renoncer, désavouer".

49. Littéralement : « quand elle menace, elle fait le second pas ».

50. *Ğinās* entre أَقْسَمَتْ et السُّقْمَ .

51. تُبْرِئُ vient de أَبْرَأَ ، يُبْرِئُ , "guérir", et est la quatrième forme de بَرَأَ . On notera le *ğinās* avec le dernier mot بَرَّت , qui vient de بَرَّ ، يَبَرُّ.

52. On notera le *ğinās* entre عَرَضَتْ et أَعْرَضَتْ , *ğinās* dans la forme, et de plus, opposition dans le sens.

53. أُشْفِق , qui fait pendant au أُطْرِق du premier hémistiche, peut facilement être mal compris. Le premier mouvement serait en effet de le comprendre dans son sens le plus habituel : أشفق على : "aimer, avoir de la tendresse pour", et de fait, cela irait bien dans l'opposition des deux hémistiches : elle se montre à moi, je n'ose même lever les yeux sur elle, elle s'en va, je sens croître en moi mon amour pour elle. Ce n'est pourtant pas

8. Quand, t'écartant des dunes [24] de ‘Urayḍ [25], te détournant
Des cailloux [26] de Ḥuzwā, tu t'achemines [27] vers Suwayqa.

9. Tu t'es éloigné des saules [28], comme aussi de Ṭuwayli‘ [29],
En allant vers Sal‘ [30], enquiers-toi de ceux qui y ont fait halte [31].

10. Rends-leur visite [32], porte
Mon salut [33] aux Arabes [34] qui sont là, et sois en paix.

11. Là-bas, parmi ces tentes, m'est une belle, peu prodigue
À me rencontrer, profuse à m'éloigner [35].

12. Par les lances [36] et les épées [37] elle est voilée [38],
C'est vers elle que se sont dirigés nos esprits [39], alors qu'elle ondulait [40].

13. Inabordable, elle a fait de son impudeur un voile [41],
Deux robes la vêtent, qui sont mon cœur et mon âme [42].

---

33. Littéralement : مُبَلِّغًا عَنِّي تَحِيَّتِي : « en portant mon salut ».

34. عُرَيْب est un diminutif élogieux de عَرَب et indique qu'il s'agit d'une tribu de sang pur.

35. On notera l'opposition entre ضَنِينَةٌ , "avare", et سَمْحَةٌ , "généreux", et entre بِجَمْعِي , qui suggère l'union, et بِتَشَتُّتِي , la séparation.

36. أَسِنَّة est le pl. de سنان et indique précisément le fer d'une lance ou d'un javelot.

37. ظُبَى est le pl. de ظبة et indique, d'après Būrīnī, le tranchant de la flèche ou de l'épée.

38. Le sens est qu'elle est entourée de guerriers munis de javelots ou de flèches, qui la protègent. L'abondance des armes la dérobe aux regards, et nul ne peut s'approcher d'elle.

39. أَلْبَابُ est le pl. de لُبّ et désigne aussi bien le cœur que l'esprit. Būrīnī le donne comme synonyme de عقل .

40. *Ǧinās* entre انْثَنَتْ et تَثَنَّت .

41. Littéralement : « son voile (نِقابُها), c'est ce qui la dépouille (خَلْعُ) de toute pudeur (العِذار) ».

42. Autrement dit : elle m'a pillé, elle m'a ravi mon cœur et mon esprit.

٨ . وَنَكِّبْتَ عَنْ كُثْبِ العُرَيْضِ مُعَارِضًا حُزُونًا لِحُزْوَى سَائِقًا لِسُوَيْقَةِ
٩ . وَبَايَنْتَ بَانَاتٍ كَذَا عَنْ طُوَيْلِعٍ بِسَلْعٍ فَسَلْ عَنْ حِلَّةٍ فِيهِ حَلَّتِ
١٠ . وَعَرِّجْ بِذَيَّاكَ الفَرِيقِ مُبَلِّغًا سَلِمْتَ عُرَيْبًا ثُمَّ عَنِّي تَحِيَّتِي
١١ . فَلِي بَيْنَ هَاتِيكَ الخِيَامِ ضَنِينَةٌ عَلَيَّ بِجَمْعِي سَمْحَةٌ بِتَشَتُّتِي
١٢ . مُحَجَّبَةٌ بَيْنَ الأَسِنَّةِ والظُّبَى إِلَيْهَا انْثَنَتْ أَلْبَابُنَا إِذْ تَثَنَّتِ
١٣ . مُمَنَّعَةٌ خَلْعُ العِذَارِ نِقَابُهَا مُسَرْبَلَةٌ بُرْدَيْنِ قَلْبِي وَمُهْجَتِي

---

24. كُثْبٌ est le pl. de كَثِيبة , et désigne un amoncellement de sable, qui constitue naturellement, au cours d'un voyage, un endroit difficile à passer.

25. Nom de lieu dans la Péninsule arabique. Mais ce serait aussi le nom d'un oued à Médine. Noter le *ǧinās* entre العُرَيْض et مُعَارِضًا . Ce dernier mot n'est pas à prendre ici au sens de "s'opposer", mais de "s'écarter, diviser".

26. حُزُون , pl. de حزن , indique un sol dur, caillouteux, inégal, que détestent particulièrement les chameaux, qui s'y entaillent les sabots. On notera le *ǧinās* partiel avec حُزْوَى , nom de lieu.

27. سائقًا , littéralement : « conduisant ». Il s'agit toujours du conducteur de chameau du vers 6 qui, tout en s'écartant de ceci ou de cela, des passages ensablés ou caillouteux, se dirige toujours vers Suwayqa (nom de lieu).

On notera le *ǧinās* entre سائقا et سُوَيْقَة .

28. Image qu'on trouve aussi dans la *qaṣīda* سائق الأظعان (« Ô toi qui conduis les palanquins »), vers 49, p. 45, où il s'agissait des saules des environs de Damas, perçus comme un lieu de délices.

29. طُوَيْلع est un nom de lieu. Būrīnī indique que c'est un endroit où il y a de l'eau, et c'est aussi le nom d'un puits dans une vallée touffue, près de al-Rašā'.

On notera le quasi *ǧinās* entre بَايَنْتَ et بَانَاتٍ .

30. On peut lire بِسَلْع ou لِسَلْع . Būrīnī lit avec ل : « vers Sal' ». Ce dernier toponyme est un nom de montagne près de Médine.

31. On notera le *ǧinās* entre حِلَّة , qui désigne les voyageurs qui mettent pied à terre pour faire halte, et حَلَّت de حَلَّ ، يَحِلُّ : "descendre, faire halte".

32. Littéralement : « fais halte avec ce groupe ».

4. Il est une caresse aux herbes du Ḥiğāz [12],
   C'est d'elle [13], non de vin, que je suis enivré, moi seul [14].

5. Il me fait souvenir du temps jadis [15],
   Car il vient tout juste [16] de passer chez ceux que j'aime.

6. Ô toi qui mènes [17] les chamelles baies [18] repues d'*arāk*,
   Te faisant [19] un lit des arçons de leurs selles [20],

7. Grande est ta joie quand, au matin, tu domines Tūḍiḥ [21],
   Et que tu traverses les plaines arides [22] où sont les gazelles [23] de Wağra,

---

19. تارك n'est pas à prendre ici au sens de "laisser", mais de "prendre, considérer comme".

20. L'image ici est difficile à rendre, et d'ailleurs, on ne sait pas très bien s'il s'agit de la partie antérieure de la selle ou du cou du chameau devant la selle. المَوارك est le pluriel de موركة , et désigne tantôt la partie avant de la selle, tantôt le début des flancs avant du chameau, où le chamelier pose le pied en repliant la jambe pour se défatiguer des deux positions les plus habituelles, celle où les jambes pendent sur les flancs du chameau, et celle où les pieds reposent croisés sur le cou de la monture. L'idée est de toute manière celle d'une position en selle qui défatigue d'une longue méharée. Mais comme le mot أَكْوار , pl. de كَوْر , choisi ici pour désigner la selle, indique plus précisément, comme le note aussi Būrīnī, la selle avec tous ses accessoires, on peut aussi penser aux pièces, souvent de cuir ou de drap tissé, qui pendent de la selle sur les flancs du chameau, un peu à la manière des fontes quand il s'agit du cheval.

21. On notera l'allitération avec les ض et les ح : أَوْضَحْتَ , تُوضِح et مُضْحِيًا . أَوْضَحْتَ est à prendre ici au sens de أشرف على : "dominer, surplomber, regarder d'en haut". De fait, توضح est un nom de lieu, propre à un fond de vallée où l'eau stagne. Le معجم البلدان (t. II, p. 59) donne توضح comme un nom de lieu dans le Yamāma, et qui serait différent du توضح déjà cité par Imru'u l-Qays (deuxième vers de la première *Mu'allaqa*).
Enfin, مُضْحِيًا vient de أضحى ، يضحي : "venir au matin".

22. فَيَافي est le pluriel de فيفاء , et désigne un vaste désert sans eau.
خَبْتٌ indique une plaine.

23. Būrīnī indique qu'il y a ici une inversion. آرام est mis pour أَرْآم , pl. de رِئْم , qui désigne la gazelle à la robe blanche.

وَجْرَة est donné par le معجم البلدان (t. V, p. 363) comme un nom de lieu entre La Mekke et Boṣrā.

٤ . لَهَا بِأُعَيْشَابِ الحِجَازِ تَحَرُّشٌ   بِهِ لا بِخَمْرٍ دُونَ صَحْبِيَ سَكْرَتِي

٥ . تُذَكِّرُنِي العَهْدَ القَدِيمَ لأَنَّهَا   حَدِيثَةُ عَهْدٍ مِنْ أُهَيْلِ مَوَدَّتِي

٦ . أَيَا زَاجِرًا حُمْرَ الأَوَارِكِ تَارِكَ الـ   ـمَوَارِكِ مِنْ أَكْوَارِهَا كَالأَرِيكَةِ

٧ . لَكَ الخَيْرُ إِنْ أَوْضَحْتَ تُوضِحَ مُضْحِيًا   وَجُبْتَ فَيَافِي خَبْتِ آرَامٍ وَجْرَةِ

---

12. C'est un vent qui vient du Naǧd et passe sur le Ḥiǧāz.

13. به : le pronom se rapporte à تَحَرُّش : le fait d'effleurer.

14. دُونَ صَحْبِي : littéralement : "sans mes compagnons".

15. العَهْد القَديم : "les temps anciens". Une première lecture fait penser que ce sont les temps anciens de l'amour, qui continuent, mais dont il se rappelle les premiers moments.

Mais il faut, avec Nābulusī, comprendre cette notion en relation avec Q., VII, 172 : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى » . « Quand ton Seigneur suscita des fils d'Adam, de leurs reins, des descendants, et qu'il les prit à témoin sur eux-mêmes : "Ne suis-je pas votre Seigneur ?", ils répondirent : "Mais si !" » Ce verset, abondamment commenté par les mystiques, fait référence au pacte primordial établi entre le Créateur et les hommes après la chute d'Adam. L'homme prit alors l'engagement de n'adorer que Dieu, ce qui fait que par la suite, si un homme se détourne de la voie de Dieu, sa responsabilité est d'autant plus grande qu'il est infidèle à cet engagement. Naturellement, ce verset donnera lieu à une exégèse multiple concernant l'articulation entre la responsabilité de l'homme et sa prédestination par Dieu. Mais ici, il semble que le poète fasse surtout référence à la nostalgie de l'homme face à son Créateur, le pacte primordial étant l'archétype de la relation entre l'homme et Dieu.

16. L'expression حَديثَةُ عَهْد indique ce qui vient de sortir de la main du Créateur. Ici, le sens est que le vent vient tout juste de passer sur les bien-aimés.

On notera le *ǧinās* entre العَهْدَ et عَهْد, de même que l'opposition entre القَديم et حَديثَة .

17. زَاجِر indique celui qui conduit un troupeau de la voix.

18. حُمْر , pl. de أَحْمَر , indique la chamelle à la robe brune, ou brun-rouge, qui est un genre de chamelle très apprécié. Būrīnī indique que الأَوَارِك , pl. de أَرِيكَة , désigne les chamelles qui ont séjourné dans le pâturage où on trouve la plante nommée أَرِكَة, ou أَرَاك, dont elles se sont nourries. Dozy (in *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. I, p. 18) en fait un arbre (*Capparis sodata*) et l'identifie au سواك *(ibid.*, p. 707), plus connu du fait des bâtonnets du même nom dont on se frotte les dents, et qui sont faits de son bois odorant. Mais Ahmed Issa Bey, in *Dictionnaire des noms des plantes*, p. 161, assimile l'*arāk* au *Salvadora persica L.*

LE POÈME

1. Porté par la brise du levant [1], mon cœur incline vers ceux qu'il aime,
   Qu'il est doux, ce parfum [2] qui nous vient quand il souffle [3] !
2. Il a passé [4] pendant la nuit, c'est à l'aube [5] qu'il a divulgué en secret à mon cœur
   Les récits de ceux qui campent près de [6] 'Uḏayb [7], ce me fut grande joie.
3. Murmure [8] sur les terres fertiles, douceur de sa parure [9],
   En lui est une langueur [10], il me guérit de mon mal [11].

---

5. غُدَيَّة est le diminutif de غَدَاة : c'est le moment ténu qui se situe entre l'aube et le lever du soleil.

6. جيـران , pl. de جـار , est le mot banal pour indiquer les voisins, ceux qui sont à proximité. C'est cette notion de proximité que relève Nābulusī, citant à ce propos le célèbre verset coranique (Q., L,16) : « وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ » : « Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire. »

7. Būrīnī donne simplement العُذَيْب comme un endroit où il y a de l'eau. Le mot paraît pourtant être ici un nom propre. Le *Lisān al-'Arab* donne le sens d'une eau bonne à boire et cite le verset de Q., XXV, 53 : « وَهُوَ الذِي مَرَجَ البَحْرَيْنِ هذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ » « C'est lui qui a fait couler les deux eaux : l'une douce et agréable, l'autre salée et amère. »

8. مُهَيْنِمَة est le nom d'agent de هينمة , et désigne ici le murmure léger du vent qui passe. Quant à رَوْض , pl. de رَوْضَة , qui en arabe moderne désigne les jardins, il s'agit ici d'un endroit sablonneux où l'abondance de l'eau permet quelque luxuriance de végétation.

9. رِدَاؤُها : le pronom se rapporte au vent. Littéralement, le vers se comprend ainsi : en passant sur les champs couverts de végétation, il murmure doucement ; c'est comme s'il était habillé d'un vêtement léger. En quelque sorte, le murmure du vent dans les herbes ressemble au froissement d'un vêtement léger.

10. On peut hésiter sur le sens de مَرَضٌ . Cette maladie affecte le vent, comme l'indique le pronom qui précède. Est-ce l'image de la brise qui souffle doucement, à l'instar du malade incapable de beaucoup se mouvoir ? C'est comme si une langueur l'avait pris, lui aussi. Būrīnī indique que le mot مرض appliqué au vent souligne la perfection de sa finesse.

11. On notera l'opposition entre بُرْءٌ et مَرَضٌ . Būrīnī précise qu'il s'agit ici du mal d'amour, qui se rapporte aux bien-aimés du premier vers.

القصيدة

١ . نَعَمْ بِالصَّبَا قَلْبِي صَبَا لأَحِبَّتِي فَيَا حَبَّذَا ذَاكَ الشَّذَا حِينَ هَبَّتِ
٢ . سَرَتْ فَأَسَرَّتْ لِلْفُؤَادِ غُدَيَّةً أَحَادِيثَ جِيرَانِ الْعُذَيْبِ فَسَرَّتِ
٣ . مُهَيْنِمَةٌ بِالرَّوْضِ لَدْنٌ رِدَاؤُهَا بِهَا مَرَضٌ مِنْ شَأْنِهِ بُرْءُ عِلَّتِي

1. *Ğinās* entre بالصَّبا et صَبَا . Le deuxième, de صبا، يصبو indique le fait d'avoir du penchant pour, d'incliner vers. Il y a dans la racine l'image physique de s'incliner, de se pencher. Mais quand il s'agit du vent, le mot a le sens de "souffler", et c'est le sens du premier terme, بالصبا , où صبا indique ici le vent d'est, c'est-à-dire un vent chaud et sec, qui n'apporte jamais de pluie, et de ce fait, peut passer pour stérile. Mais dans le contexte de ce poème, il suggère le caractère ravageur du sentiment qui embrase le cœur de l'amant. Le vent d'est conduit le poète à se souvenir des bien-aimés. C'est d'ailleurs une image classique de la poésie amoureuse : le vent qui passe sur les lieux où est la bien-aimée apporte les odeurs des herbes qui s'y trouvent et cela ravive son souvenir dans le cœur de l'amant.

Būrīnī suggère de plus qu'il y a ici une allusion à l'odeur de Joseph que reconnut Jacob (Q., XII, 94). En effet, Joseph fit porter sa tunique à son père aveugle, et celui-ci y reconnut l'odeur de son fils. Quand le porteur de la tunique jeta celle-ci sur le visage de Jacob, celui-ci recouvra la vue. La littérature mystique tire un très grand parti de l'histoire de Joseph.

2. ذَاكَ الشَّذَا : le mot désigne en général le musc, en tout cas un parfum capiteux, bien fait pour enivrer.

3. هَبَّتْ : de هَبَّ ، يَهُبُّ : souffler quand il s'agit du vent : la forme au féminin indique que le sujet du verbe est صَبَا , le vent d'est. Le sens du vers est clair : le vent d'est ravive d'autant plus au cœur du poète le souvenir des bien-aimés qu'il est porteur de leur parfum. On sait par ailleurs l'usage fréquent que fait la littérature mystique de la symbolique des parfums.

4. Triple *ğinās* entre سَرَتْ، فَأَسَرَّتْ et فَسَرَّت . Le premier, سَرَتْ , vient de سَرَى ، يَسْرِي : "voyager pendant la nuit" (on sait que c'est aussi la racine employée pour désigner l'ascension nocturne du Prophète). Le second, فَأَسَرَّتْ , est la quatrième forme أَسَرَّ ، يُسِرُّ de سَرَّ ، يَسُرُّ : "divulguer un secret" ; et le troisième : فَسَرَّت vient de سَرَّ ، يَسُرُّ : "réjouir".

PORTÉ PAR LA BRISE DU LEVANT, MON CŒUR INCLINE VERS CEUX QU'IL AIME

Ce poème est parfois nommé la "Petite *Tā'iyya*", par comparaison avec la Grande *Tā'iyya*, beaucoup plus longue (760 vers) et œuvre maîtresse de Ibn al-Fāriḍ, avec laquelle elle partage la même rime en *tī*.

Les premiers vers utilisent l'image du vent d'est pour raviver dans le cœur de l'amant le souvenir des jours passés. Puis le poète, s'adressant métaphoriquement à un voyageur qui irait vers les lieux de ses amours d'autrefois (vers 6), décrit la bien-aimée qu'il y rencontra jadis, et dont la beauté avait embrasé son cœur. Mais voici que pointe l'amertume de la séparation (vers 25), et c'est déjà l'amère description de son infortune : le chemin de l'amour est surtout pavé de souffrance. Le poète accumule alors les images de déréliction. Il ne peut cependant se retenir d'évoquer encore la joie de la rencontre et le charme de l'aimée (vers 42). Mais de nouveau s'exhale sa plainte (vers 50), qui évoque celle de la Sulamite du Cantique : je suis malade d'amour, et ne saurais espérer de guérison.

C'est alors la confidence de son esseulement (vers 57), car il avait tout sacrifié à la bien-aimée, et il ne trouve plus désormais que solitude. Plus encore, il est entouré de contempteurs, et c'est avec l'un d'entre eux qu'il entretient le dialogue pathétique du vers 68.

Il revient alors (vers 71) à la description de l'absence et à son triste sort. Et de nouveau, il évoque la terre sacrée où il a connu l'amour (vers 81), et se mélangent désormais, jusqu'à la fin du poème, la nostalgie des jours heureux et la souffrance des temps actuels. La fin du poème tire la morale de l'histoire : Dieu seul a l'initiative, et de l'effusion divine, l'orant garde à jamais le souvenir lancinant, et son seul désir, désormais, est de retrouver quelque chose de cette ivresse qu'il a connue un jour.

Ce poème a déjà paru dans le *B.E.O.* XLV, 1993, p. 65-87.

Le mètre est le *ṭawīl*.

47. Ses ennemis [148] ont jubilé de le voir coiffé de cheveux blancs comme d'un turban,
Alors qu'il portait le vêtement de la jeunesse [149].

48. Il gît sur un sol dur [150], sa funeste doléance n'a pas de fin [151],
Son destin est accompli [152], c'est chose irrévocable.

49. La cruauté [153] des bien-aimés n'a eu de cesse de faire pleurer sans frein [154] ses paupières,
Tantôt averse drue, tantôt fine ondée [155].

50. Aux flancs de la montagne, il a prodigué le torrent de ses larmes [156],
Moins parcimonieux que les nuages, il a abondamment empli les lacs des montagnes [157].

51. Les femmes venues en visite [158] ont dit lorsqu'elles l'ont vu :
S'il est quelqu'un que la passion a anéanti, c'est bien lui !

---

153. لِجَفَا vient de جَفَا ، يَجْفو : "traiter avec dureté".

154. Quasi *ǧinās* entre تَسُحُّ , de سَحَّ : "verser", et تَشِحُّ , de شَحَّ : "être avare".

155. Il y a un effet de contraste entre وَابِلاً , qui signifie une pluie abondante (de وَبَلَ) et رَذَاذًا , fine ondée (de رُذَّ).

156. Littéralement : « Il a donné aux flancs de la montagne l'écoulement de ses larmes. » Il y a un *ǧinās* parfait entre السُّفُوحَ , pl. de سَفْحٌ : "flanc de la montagne" (où ruisselle l'eau) et سُفُوحَ , qui est ici le *maṣdar* de سَفَحَ ، يَسْفَحُ : "le fait de s'écouler, de verser", c'est-à-dire : l'écoulement.

157. L'exagération de l'image a ici de quoi surprendre. On notera le *ǧinās* entre وَ جادَ , où جادَ signifie verser ou arroser abondamment, et وِجَاذًا , pl. de وَجْذٌ , qui indique le creux d'une montagne où reste l'eau.

158. العَوَائدُ est le pluriel de عائدة (fém.) : celle qui revient, c'est-à-dire qui visite. Il s'agit ici de femmes, d'où le pluriel féminin du verbe : أَبْصَرْنَهُ .

٤٧ . فَغدَا وقَدْ سُرَّ العِدَا بِشَبَابِهِ   مُتَقَمِّصًا وَبِشَيْبِهِ مُشْتَاذَا
٤٨ . حَزْنُ المَضَاجِعِ لا نَفَادَ لِبَثِّهِ   حُزْنًا بِذَاكَ قَضَى القَضَاءُ نَفَاذَا
٤٩ . أَبَدًا تَسُحُّ وَما تَشِحُّ جُفُونُهُ   لِجَفَا الأَحِبَّةِ وَابِلاً وَرَذَاذَا
٥٠ . مَنَحَ السُّفُوحَ سُفُوحَ مَدْمَعِهِ وَقَدْ   بَخِلَ الغَمَامُ بِهِ وَجَادَ وِجَاذَا
٥١ . قَالَ العَوَائِدُ عِنْدَمَا أَبْصَرْنَهُ   إِنْ كَانَ مَنْ قَتَلَ الغَرَامُ فَهَذَا

---

148. On notera le *ǧinās* entre فَغَدَا , de غدا ، يَغْدو , ici au sens de "devenir", et العِدَا, pl. de عَدو : "les ennemis".

Le sujet étant un collectif, le verbe سُرَّ peut rester au singulier.

149. Il y a opposition entre le fait qu'il est encore jeune et le fait qu'il est enturbanné de ses cheveux blancs. Ses ennemis se réjouissent qu'il ait les cheveux blancs avant le temps.

150. Le premier mot est vocalisé حَزْنُ : ce n'est pas la tristesse, mais : "un sol dur et inégal".

المَضَاجِع , pl. de مَضْجَع , est l'endroit où l'on se couche (de ضَجَعَ ، يَضْجَعُ : "être couché sur le côté"). Littéralement : "sol dur de sa couche". Sa couche n'est pas dure en elle-même, elle l'est à cause de sa tristesse.

On notera le *ǧinās* entre حَزْنُ et حُزْنًا .

151. نَفَادَ vient de نَفِدَ : "s'en aller, disparaître, finir". لا نفاد signifie donc : "pas de fin". On notera le *ǧinās* entre نَفَاد et نَفَاذَا , qui vient de نَفَذَ ، يَنْفُذُ : à l'origine : "percer, transpercer", ici : "être accompli".

بَثّ à l'origine signifie : "plainte". Le mot en est venu à désigner la tristesse elle-même. Ici, حُزْنًا est complément de بَثِّه : "la plainte de sa tristesse".

152. قَضَى et القَضَاءُ reprennent le même verbe (قَضى ، يَقْضِي) dans le même sens : "juger". Littéralement : « Le jugement [de Dieu] est jugé », c'est-à-dire : le jugement est rendu, et on ne peut évidemment revenir sur ce jugement. En d'autres termes, les affres où il se trouve sont son destin.

43. Il est altéré de soif [135], et ses flancs disent la tristesse sous laquelle ils ploient [136] ;
Nulle panacée ne peut la réduire, il s'y est plié, soumis [137].

44. Souffrant sans trêve [138], il est rongé au tréfonds [139], son ultime soupir lui a été ôté,
Le sommeil [140] qui le fuit a fait de lui l'égal [141] de Mimšāḏ [142].

45. Un mal lancinant est son lot [143],
Et a fait de son corps une plaie purulente [144].

46. Il a montré le deuil et l'affliction qu'il endurait [145],
Lorsque, sa jeunesse mourant à ses tempes [146], il ne fut plus que mutilation [147].

---

140. *Ğinās* entre شَهِدَ ("attester") et السُّهادُ ("insomnie", de سَهِدَ : "veiller, ne pas dormir").

141. شَفْعٌ désigne la paire. Le mot est utilisé ici comme *maṣdar*. Littéralement : « Il est le deuxième de Mimšāḏ. »

142. Mimšāḏ est connu comme l'un des plus vertueux champions de l'Islam de la première heure (de ceux qu'on appelle les مجاهدون). Il passe pour être resté quarante ans sans dormir.

143. *Ğinās* entre أَلَمَّ : "atteindre, frapper quelqu'un" (quatrième forme de لَمَّ ، يَلُمُّ), et فَآلَمَ : "faire souffrir" (quatrième forme de أَلِمَ ، يَأْلَمُ : "souffrir").

144. *Ğinās* entre إِغْداده , de أَغَدَّ (quatrième forme) : "avoir une tumeur, être couvert de bubons, être atteint par la peste", et إِغْذاذًا , de أَغَذَّ (quatrième forme) : "être couvert de pus, d'ulcères".

145. لِعَزاهُ , de عَزِيَ ، يَعْزى : "se consoler", avec l'idée d'endurer le malheur avec patience.

146. Les tempes blanches sont le signe de la fin de la jeunesse.

147. جَذَّاذًا indique seulement le fait d'amputer, d'extirper (de جَذ).
Būrīnī le donne comme synonyme de قطع .

٤٣ . حَرَّانُ مَحْنِيُّ الضُّلُوعِ عَلَى أَسًى غَلَبَ الإِسَى فَاسْتَأْخَذَ اسْتِئْخَاذَا

٤٤ . دَنِفٌ لَسِيبُ حَشًى سَلِيبُ حُشَاشَةٍ شَهِدَ السُّهَادُ بِشَفْعِهِ مِمْشَاذَا

٤٥ . سَقَمٌ أَلَمَّ بِهِ فَآلَمَ إِذْ رَأَى بِالجِسْمِ مِنْ إِغْدَادِهِ إِغْذَاذَا

٤٦ . أَبْدَى حِدَادَ كَآبَةٍ لِعَزَاهُ إِذْ مَاتَ الصِّبَا فِي فَوْدِهِ جَذَّاذَا

---

135. On notera la ressemblance entre les deux premiers mots des vers 42 et 43 : حَيْرانُ , et حَرَّانُ , de حَرَّ ، يَحَرُّ , ici dans le sens d'avoir soif.

136. L'image exacte est qu'il a les côtes courbées de tristesse. Le terme مَحْنِيٌّ vient de حَنَا ، يَحْنُو : "courber, plier". Mais c'est aussi la racine qui exprime la tendresse maternelle. Il y a les deux images : celui qui se courbe pour boire, et la mère qui se penche sur son enfant. Les côtes sont courbées naturellement, et le sens ici est qu'elles recèlent de la tristesse.

On notera le *ğinās* entre أَسًى , de أَسِيَ ، يَأسَى : "être triste", et الإِسَى, de أَسا ، يَأسو : "soigner".

137. Deux lectures sont ici possibles. Soit اسْتَنْجَذَ اسْتِنْجاذًا , dans le sens de mordre par les molaires. Būrīnī, au sujet de cette lecture, dit qu'il ne lui a trouvé dans aucun dictionnaire un sens quelconque qui pourrait convenir au vers. On pourrait toutefois comprendre cette lecture, en faisant de الأسى le sujet, dans le sens : « La tristesse l'a mordu totalement », et il est tout à fait sensé de considérer que la morsure de la tristesse lui fouaille les côtes. Soit : اسْتَأخَذَ اسْتِئْخاذًا : dans le sens cette fois de se soumettre d'une soumission totale à la tristesse, avec l'image de courber la tête en signe de résignation, ce qui correspondrait à l'image du premier hémistiche, et dans ce cas, le sujet, c'est lui-même, le poète, ou l'homme. Les deux lectures peuvent se soutenir. Je choisis néanmoins, avec Būrīnī : فاسْتَأخَذَ اسْتِئْخاذًا .

138. Le terme دَنِفٌ indique exactement celui qui est atteint d'une maladie grave et longue, en quelque sorte, le valétudinaire ou l'égrotant.

139. Littéralement : « Il est mordu aux entrailles. » On notera le double *ğinās* entre لَسيبُ (de لَسَبَ ، يَلْسِبُ : "mordre, piquer"), et سَليبُ (de سَلَبَ ، يَسْلُبُ : "arracher de force"), et entre حَشًى : "les viscères", et حُشاشَةٍ : "le dernier souffle de vie" (de حَشَّ).

37. Je le jure, par celui [119] qui m'inflige de si doux supplices [120],
L'abaissement où il me tient m'est délice [121].

38. Mes yeux n'ont jamais admiré que lui, et même si c'est un autre que moi
Qu'il séduit [122], je lui reste féal [123].

39. Ceux qui sont aux aguets [124] ne devinent qu'un homme triste [125]
Autour duquel ils se faufilent, observant sans être vus [126].

40. Avant qu'il [127] ne soit du nombre de ceux qui ont succombé au faon [128],
Il passait pour le félin vainqueur des lions les plus féroces [129].

41. Le feu de la passion qui consumait ses entrailles l'a embrasé [130],
De ce feu [131], il veut être brûlé, et non pas délivré [132].

42. Il est tout pantois [133], et on ne peut le rencontrer sans dire :
Vraiment, il est tiraillé [134] de tous côtés.

---

130. On notera le *ğinās* entre حَشَتْ (de يَحْشُو ، حَشَا , littéralement : "remplir de farce" ; mais ici, le mot a le sens de "brûler, consumer"), et أَحْشَاءَهُ ("ses entrailles", de حَشَا).

أَمْسَى , à l'origine, veut dire "être au soir, arriver au soir", mais il a pris le sens général de "devenir", et c'est ainsi que nous le lisons ici. Il faut remarquer toutefois que Nābulusī l'interprète dans le sens de دخل في المساء , "arriver au soir", mais son commentaire par la suite revient à l'idée d'être affligé et de se consumer d'amour pour le Bien-Aimé.

131. Le pronom de منها est à rapporter à نار .

132. يَرَى est à comprendre, non au sens de voir, mais au sens de "penser, trouver bon que".

Ğinās entre الإيقادَ , de وَقَدَ ، يَقِدُ à la quatrième forme : "brûler, allumer", et الإنْقاذا, de نَقَذَ , à la quatrième forme : "sauver quelqu'un d'un danger". Le sens ici est sans équivoque : quelle que soit l'intensité de sa souffrance, il ne cherche pas à en être débarrassé, car c'est là la loi inéluctable de la passion d'amour.

133. حَيْرانُ , qui vient de حارَ ، يَحيرُ , signifie littéralement "être frappé d'immobilité", c'est-à-dire être surpris, ne pas savoir que faire, être interdit, stupéfait.

134. جَبّاذا vient de جَبَذَ ، يَجْبِذُ : "traîner, tirer".

٣٧ . قَسَمًا بِمَنْ فِيهِ أَرَى تَعْذِيبَهُ — عَذْبًا وَفي اسْتِذْلالِهِ اسْتِلْذَاذَا

٣٨ . ما اسْتَحْسَنَتْ عَيْنِي سِوَاهُ وإنْ سَبَى — لكِنْ سِوَايَ وَلَمْ أَكُنْ مَلاَّذَا

٣٩ . لَمْ يَرْقُبِ الرُّقَبَاءُ إلا في شَجٍ — مِنْ حَوْلِهِ يَتَسَلَّلُونَ لِوَاذَا

٤٠ . قَدْ كانَ قَبْلَ يُعَدُّ مِنْ قَتْلَى رَشًا — أَسَدًا لآسَادِ الشَّرَى بَذَّاذَا

٤١ . أَمْسَى بِنَارِ جَوًى حَشَتْ أَحْشَاءَهُ — مِنْهَا يَرَى الإِيقَادَ لا الإِنْقَاذَا

٤٢ . حَيْرَانُ لا تَلْقَاهُ إلا قُلْتَ مِنْ — كُلِّ الجِهَاتِ أَرَى بِهِ جَبَّاذَا

---

119. Il s'agit du Bien-Aimé (المحبوب الحقيقي), comme le note Nābulusī.

120. *Ǧinās* entre تَعْذِيبَهُ ("torture, punition") et عَذْبًا ("agréable").

121. On notera l'assonance entre اسْتِذْلاله (*maṣdar* de dixième forme de ذَلَّ ، يَذِلُّ : "le fait de mépriser, d'abaisser, de soumettre"), et اسْتِلْذاذا (*maṣdar* de dixième forme de لَذَّ ، يَلَذُّ : "trouver une chose délicieuse").

122. سَبَى , de سَبَى ، يَسْبِي , signifie faire prisonnier, dans un sens général, mais aussi dans le sens de s'emparer du cœur de quelqu'un, et c'est le cas ici. De l'avis de Būrīnī, لكِنْ est ici superflu.

123. مَلاّذا vient de مَلَذَ : "être hypocrite, mentir". L'expression لم أكن ملاذا signifie donc : « Je n'ai pas été hypocrite », c'est-à-dire : « Je suis sincère. »

124. Littéralement : « ceux qui surveillent. »

125. شَجٍ est interprété par Būrīnī dans le sens de "homme triste" (de شَجِيَ ، يَشْجَى: "être triste").

126. لواذا vient de لاذَ ، يَلوذُ : "s'abriter, se retrancher derrière", pour ne pas être vu ou pour être protégé.

L'expression est d'ailleurs coranique : cf. Q., XXIV, 63 : « قَدْ يَعْلَمُ اللّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا » : « Dieu connaît ceux d'entre vous qui s'esquivent en se cachant. »

127. Il s'agit de l'homme triste.

128. Cf. note 25.

129. Littéralement : « Il était le lion vainqueur des lions de al-Šarā. » بَذّاذا vient de بَذَّ : "vaincre", et الشَّرَى est, d'après Būrīnī, le nom d'une route de montagne, ou d'une montagne du Tihāma où il y avait beaucoup de lions.

33. Un serment est à leurs yeux comme averse [103] sur les rocs [104],
Comment est-ce possible [105] ? Je suis trop sincère pour rejeter [106] mes engagements.

34. Endurer d'être loin d'eux [107] m'est douleur amère [108],
Ce que je supporte quand je suis avec eux m'est douceur du *azāḏ* [109].

35. Il ne m'est pas de consolation [110], alors que s'est accrue [111] ma passion pour ceux [112] qui m'ont abandonné [113],
Et qui m'étaient un refuge [114] à Ṣarīm.

36. Ô blanche gazelle [115] des steppes arides [116], laisse-moi ! Leur [117] vue
Est un baume pour mes yeux, ne les irrite pas [118].

---

110. Il y a un *ğinās* entre عَزَّ et العَزَاءُ . عَذَّ ، يَعُذُّ a le sens d'être difficile, pénible, et العَزَاء signifie "la consolation", de عَزِيَ ، يَعْزَى : "se consoler". Mais l'expression : عَزَّ العَزَاء est connue dans le sens de : "pas de consolation possible".

111. *Ğinās* entre وَ جَدَّ et وَجْدِي . جَدَّ dans le sens d'être sérieux, considérable, et وَجْـدي dans le sens de passion, ce mot connotant d'ailleurs aussi bien la joie que la souffrance.

112. Sans *wāw*, pris ici comme relatif pluriel.

113. *Ğinās* entre صَرَموا , de صَرَمَ : "quitter", et الصَّرِيم , nom de lieu.

114. مَلاذًا , d'après Būrīnī, est un lieu retranché, fortifié, une citadelle (حـصـن), c'est-à-dire un endroit où l'homme se réfugie pour se mettre à l'abri.

115. ريم , en réalité رِئْمٌ , désigne la gazelle à la robe d'une blancheur immaculée. L'origine est la racine ر ء م , qui exprime l'attachement de la chamelle pour son petit.

116. الفَلا est la forme du collectif de فَلاة : le désert sans eau.

117. Būrīnī rapporte le pronom هم de بهم à الألى du vers précédent.

118. أَغْضى ، يُغْضي indique le fait de baisser les paupières. استيخاذ , *maṣdar* de dixième forme de أَخَذَ , indique cette maladie des yeux encore appelée رمد (chassie) que soigne le *kuḥūl*.

Le sens semble être que, bien que la gazelle soit synonyme de beauté, elle n'est rien par rapport à la beauté des bien-aimés, et la regarder rend les yeux chassieux, alors que la vue des bien-aimés guérit l'œil de toute maladie.

٣٣. كالعَهْدِ عِنْدَهُمُ العُهُودُ عَلَى الصَّفَا   أَنَّى وَلَسْتُ لَهَا صَفًا نَبَّاذَا
٣٤. والصَّبْرُ صَبْرٌ عَنْهُمُ وَعَلَيْهِمِ   عِنْدِي أَرَاهُ إِذًا أَذًى أَزَّاذَا
٣٥. عَزَّ العَزَاءُ وَجَدَّ وَجْدِي بِالأُلَى   صَرَمُوا فَكَانُوا بِالصَّرِيمِ مَلاذَا
٣٦. رِيمَ الفَلا عَنِّي إِلَيْكَ فَمُقْلَتِي   كُحِلَتْ بِهِمْ لا تُغْضِهَا اسْتِيخَاذَا

---

103. *Ğinās* entre كالعَهد, "serment, pacte, alliance", et العُهود, pluriel du précédent, qui désigne, soit la première pluie de printemps, soit une averse qui succède à une autre.

104. *Ğinās* entre الصّفا, pl. de صفاة : "rochers", et صَفًا, de la même racine ص ف و, dans le sens de "pureté, sincérité".

105. Būrīnī interprète le أَنَّى dans un sens interrogatif et exclamatif : « Comment ? Comment est-ce possible ? » Le vers en effet oppose l'attitude des amants qui se sont éloignés, malgré l'alliance conclue avec le Bien-Aimé, à celle d'Ibn al-Fāriḍ, dont l'engagement est trop sincère pour n'être pas fidèle.

106. نَبَذَ exprime l'idée de jeter cavalièrement ce qu'on tient en mains.

107. D'après Būrīnī, il y aurait ici un *ğinās* entre les deux صبر : الصَّبْرُ et صَبْرٌ. الصَّبْرُ désigne la patience, l'endurance , et صَبْرٌ désignerait l'amertume, comme celle de la coloquinthe. La dualité de la signification de صبر est d'ailleurs un artifice connu en poésie.

Mais pour Nābulusī, les deux mots auraient deux fois le même sens de patience, et donc il n'y aurait pas de *ğinās*.

Il faut de toute manière rapporter عنهم et عليهم à صبر . La construction marque une opposition : le fait d'être éloigné d'eux et le fait d'être avec eux. L'éloignement est perçu comme une souffrance, alors que la présence, fût-elle difficile, est perçue comme une joie.

108. *Ğinās* entre إذًا , "donc", et أذًى , de أذِيَ ، يَأذَى : "éprouver un mal".

109. Dozy donne pour أزاد ou أزاذ le sens de "noble, excellent", mais aussi de "blanc". Le mot s'applique aussi, soit au lis blanc, soit à « une excellente espèce de dattes » (Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. I, p. 19). C'est sans doute dans ce dernier sens, d'une datte, ou en tout cas d'un fruit sucré, qu'il faut l'entendre.

28. Ces eaux, ce sont les larmes des amoureux, versées en pluie [89] dans la vallée,
Leurs flots [90] ruissellent aux flancs de la montagne [91].

29. Combien de canaux [92] se sont emplis, non des eaux d'un ruisseau,
Mais de celles qui coulent à profusion [93] sur les terres sablonneuses [94].

30. Avant que ne nous quitte [95] la cohorte [96], nous étions en grand nombre [97],
Mais cette séparation [98] nous a réduits à bien peu [99].

31. Après notre vie commune, je vécus seul à Damas,
Tandis qu'ils campaient à Bagdad [100].

32. L'éloignement [101] a rassemblé en moi tous les tourments,
Dont je n'avais nul souci [102] quand j'étais proche d'eux.

---

très nombreux. Il s'agit de la cohorte des amoureux que beaucoup ont quittée, ce qui, comme le dit Nābulusī, les a fait dévier de la recherche de la lumière, ou du Vrai.

97. Littéralement : "une grande tribu".

98. النَّوى , "l'éloignement", vient de نَوَى ، يَنْوِي : "émigrer, se transporter d'un lieu à un autre, être éloigné".

99. أَفْخاذًا est le féminin de فَخْذٌ ou فَخِذٌ : c'est la plus petite fraction d'une tribu. On notera que pour que l'opposition entre عمارة et أَفْخاذ soit complète, il eût fallu employer plutôt حيّ qui est à l'autre bout de la chaîne, mais ce que le mètre ne permettait pas. On comprend en tout cas que Būrīnī ait interprété فريق dans le sens de حيّ . حيّ désigne en effet le plus grand rassemblement de bédouins issus du même ancêtre éponyme, puis vient le شَعْب , ensuite la قبيلة , qu'on traduit généralement par tribu, puis la فصيلة , qui est une fraction de la tribu, puis la عمارة , qui est une partie de la فصيلة , puis le بطن , qui est une partie de la عمارة, et enfin le فخذ, qui est la plus petite subdivision.

100. Būrīnī note que la séparation est d'autant plus sensible qu'elle suit la vie d'union.

101. *Ğinās* entre البُعْدُ , "l'éloignement", et بَعْدَ , "après". On notera de plus l'opposition entre البُعْد et بِقُرْبي .

102. أَفْذَاذًا , de فَذَّ : "être seul, isolé, séparé des autres". أَفْذَاذ est le pluriel de فَذّ .

٢٨. هِيَ أَدْمُعُ العُشَّاقِ جَادَ وَلِيُّهَا الـ ـوَادِي وَوَالَى جَوْدُهَا الأَلْوَاذَا
٢٩. كَمْ مِنْ فَقِيرٍ ثَمَّ لا مِنْ جَعْفَرٍ وَافَى الأَجَارِعَ سَائِلاً شَحَّاذَا
٣٠. مِنْ قَبْلِ ما فَرَقَ الفَرِيقُ عِمَارَةً كُنَّا فَفَرَّقَنَا النَّوَى أَفْخَاذَا
٣١. أُفْرِدْتُ عَنْهُمْ بِالشّآمِ بُعَيْدَ ذَا كَ الإِلْتِئَامِ وَخَيَّمُوا بَغْدَاذَا
٣٢. جَمَعَ الهُمُومَ البُعْدُ عِنْدِيَ بَعْدَ أَنْ كَانَتْ بِقُرْبِي مِنْهُمُ أَفْذَاذَا

---

89. Littéralement : « Dont la pluie [la pluie des larmes] a rempli la vallée. » وَلِيٌّ a précisément le sens de la deuxième pluie. On notera le *ǧinās* avec le والَى du deuxième hémistiche, de وَلِيَ ، يَلِي , qui donne à la troisième forme والى .

90. جوْدُها : pluriel de جائد : ici, "pluie abondante".

91. ألْواذ est le pluriel de لَوْذ : "flancs de la montagne".

92. Būrīnī donne pour فقير le sens de canal. Le mot désigne en effet précisément ces conduites souterraines d'eau, en usage dans le monde arabe, qui sont comme autant de puits reliés par le fond les uns aux autres ; l'apport de chacun grossit le débit de l'ensemble. Nābulusī, lui, donne le sens de puits. جَعْفَر désignerait une petite rivière, un ruisseau.

93. Parce que ce qui remplit ces canaux, c'est l'eau des larmes des amoureux. Cette eau arrose en telle quantité les terres arides, qu'elle est capable d'emplir des canaux. Je suis ici l'interprétation de Būrīnī, qui marque combien l'image est forte, et indique la quantité sans limite des larmes versées par les amoureux.

94. شَحَّاذا , qui signifie normalement "mendiant", est lu par Būrīnī dans le sens de "sel", s'appliquant à سائل et renforçant la force du vers. Bien qu'on puisse s'interroger sur le fondement philologique de cette interprétation, je la suis ici, car elle me semble conforme à l'image et à la logique de la phrase : les larmes des amoureux sont aussi abondantes qu'une mer, or la salinité étant un trait commun aux larmes et à la mer, l'immensité de la mer peut aussi être appliquée aux larmes.

95. On remarquera le *ǧinās* entre فَرَقَ : "séparer, diverger ...", فَريق , de la même racine : "grande troupe, troupe", et فَفَرَّقَنا : deuxième forme de la même racine : "partager, diviser".

96. الفريق désigne une troupe assez importante. Būrīnī comprend le mot dans le sens de حيّ qui, indiquant une confédération de tribus, représente en effet un groupe

24. L'amour que je lui voue [76] m'a initié à une vie austère,
Car il est à la chaste ressemblance [77] de Mu'āḏ [78], qui craignait la vie future.

25. J'ai fait de mon impudeur [79] un voile qui cèle l'amour que je lui porte,
Puisque oncques ne puis prétendre à toucher des lèvres sa chevelure[80].

26. De nobles Arabes [81] d'entre nos amis sont à Ḫayf [82] de Minā ;
Avant de les atteindre [83], l'amoureux qui cherche refuge auprès d'eux [84] voit trépasser tous ses espoirs.

27. Dans les fonds de ce campement [85] est une gazelle [86] ; par l'ardeur de ses œillades assassines [87],
Elle m'interdit d'atteindre l'eau [88].

---

83. دونَ est à interpréter ici comme une préposition de temps ou de lieu. دونهم doit se comprendre dans le sens : "avant d'arriver à eux" (c'est-à-dire qu'ils restent en deçà).

84. On notera le *ğinās* entre عادَى , troisième forme de عَدَى ، يَعْدو : "être hostile", et عاذا , de la racine ع و ذ : "se réfugier".

85. جِزْع désigne un oued, ou une vallée qui sinue. الحِمَى est à l'origine un lieu bien protégé, un lieu réservé, à l'abri des regards. On notera le *ğinās* entre الحِمَى et حَمَى , de حَمَى ، يَحْمِي : "protéger, défendre".

86. ظَبْيٌ désigne une gazelle femelle. *Ğinās* avec بِظُبَى , pl. de ظُبة : "le tranchant".

87. Littéralement : « Elle triomphe par le tranchant de ses regards. »

88. Littéralement : « Elle protège l'endroit où est l'eau. » On notera le *ğinās* entre أَحاذا , quatrième forme de حاذَ : "avoir le dessus" (Būrīnī donne comme synonyme قَهَرَ : "soumettre, contraindre") et إِخاذًا , de أَخَذَ , *maṣdar* إِخاذة : "endroit où il y a de l'eau" (Būrīnī le donne comme synonyme de غَدير : "étang"). Le sens est : la gazelle nous anéantit de ses regards, et cela nous empêche d'aller jusqu'à l'eau, alors que pourtant nous sommes assoiffés. En quelque sorte, lorsque le Bien-Aimé pose son regard sur moi, loin que mon désir soit apaisé, ma soif n'en est que plus ardente.

٢٤ . حُبّيهِ عَلَّمَني التَّنسُّكَ إذْ حَكَى مُتَعَفِّفًا فَرقَ المَعَادِ مُعَاذَا

٢٥ . فَجَعَلْتُ خَلْعي لِلْعِذارِ لِثامَهُ إذْ كانَ مِنْ لَثْمِ العِذارِ مُعَاذَا

٢٦ . وَلَنَا بِخَيْفِ مِنًى عُرَيْبٌ دُونَهُمْ حَتْفُ المُنَى عَادَى لِصَبٍّ عَاذَا

٢٧ . وَبِجِزْعِ ذَيَّاكَ الحِمَى ظَبْيٌ حَمَى بِظُبَى اللَّوَاحِظِ إذْ أَحَاذَ إخَاذَا

---

76. حُبّيهِ est à comprendre comme حُبّي إياهُ , dans le sens de "mon amour pour lui".

77. حكى dans le sens de "ressembler à" et مُتَعَفِّفًا qualifiant celui qui vit dans la chasteté.

78. Il s'agit de معاذ بن جبل الصحابي , compagnon du prophète, qui était le symbole même de la piété.

On notera le *ğinās* entre مُعاذا et المَعاد , ce dernier mot, de عادَ , "retourner", indiquant ici le lieu où l'on retourne, c'est-à-dire la vie future.

79. On notera le *ğinās* entre للعذار ("la pudeur", l'expression خلع العذار signifiant : "se dépouiller de toute pudeur") et العِذار , qui indique à l'origine le mors, puis le toupet de la crinière, ou la mèche de cheveux.

De même, *ğinās* entre لثامَهُ (son voile, plus exactement, un voile pour lui) et لَثْم , de لَثَمَ ، يَلْثِمُ : le fait de donner un baiser.

80. On notera le *ğinās* entre la finale des vers 24 et 25 : معاذا , qui est un nom d'homme, et معاذا , qui vient de عاذَ : "être protégé de" .

81. عُرَيْب : diminutif de عرب . Il s'agit d'un diminutif élogieux : des Arabes de pur sang, ou de grand lignage (Būrīnī les qualifie de عظيمون).

82. خَيْف : *ḫayf* peut signifier un sol montagneux, pentu et rocailleux, où passe un torrent, ou désigner aussi, à Minā, le lieu où est établie une mosquée. Minā est un endroit connu près de La Mekke, mais peut aussi désigner une enceinte réservée à l'intérieur de la mosquée de La Mekke (d'après Būrīnī). On pourrait traduire ici aussi bien : « à Ḫayf de Minā » ou « dans la plaine de Minā », le terme *ḫayf*, qui est un nom commun, pouvant aussi être pris comme un nom propre, comme on dit indifféremment : « l'oasis de Damas » ou « la Ġūṭa de Damas. »

On notera le *ğinās* entre بخَيْف et حَتْفُ , ce dernier mot pris dans le sens de "mort, trépas" (Būrīnī cite ici l'expression مات حتف أنفه : il est mort de mort naturelle), et entre منًى et المُنَى , pl. de مُنْيَة : "espoir, désir, vœu, chose désirée".

19. Fraîcheur de ses lèvres brunes, si douces au baiser du réveil,
Avant [60] qu'il n'ait usé du *siwāk* [61] ; il surpasse [62] le musc et lui a donné son parfum.

20. Être ivre de ses lèvres et de ses regards ne m'est pas assez,
Tous ses membres me sont un échanson [63].

21. De sa taille, fine [64] telle un rayon de cire, les ceintures ont glissé [65],
Tandis que ses doigts sont meurtris de ses bagues ajustées [66].

22. Minces et sveltes sont ses hanches [67], bien dignes de mon fervent éloge,
Sa taille [68] a jugé ma louange [69] excellente et s'y est conformée [70].

23. Il a du rameau [71] l'allure gracile, de l'aurore son visage a la clarté [72],
Pareille à la nuit [73] est sa noire toison [74], ondulant sur ses reins [75].

---

68. Būrīnī rapporte ذاك à خصر .

69. Būrīnī rapporte le ه de معناه à نسيب (littéralement : "le sens de mon poème élégiaque").

70. Būrīnī donne حاذى comme synonyme de قارب (être proche). Il s'agirait de حاذى ، يُحاذِي , troisième forme de حَذا ، يَحْذو , dans le sens de "correspondre à, être conforme à". On notera que le même mot termine aussi le vers suivant.

71. Littéralement : "sa taille (قَدًّا) est comme le rameau" (il s'agit toujours du Bien-Aimé).

72. On notera le *ǧinās* entre الصَّباح et صَباحَةً . الصباح désigne le matin, et Būrīnī indique que صباحة désigne la clarté dans le sens de la beauté du visage.

73. On notera l'opposition entre الصباح et الليل . L'interprétation de Būrīnī ici me paraît fautive. Il y voit l'image de cheveux longs comme la nuit des amoureux. Mais le sens me paraît plutôt que les cheveux du Bien-Aimé sont noirs comme la nuit, et ceci en opposition avec la clarté du visage. De cette façon, les deux images se renforcent mutuellement : le visage paraît d'autant plus clair que la chevelure est sombre, ou la chevelure paraît d'autant plus sombre que le visage est clair.

74. فرع ici n'est pas à comprendre au sens de rameau, mais de chevelure, plus précisément de chevelure abondante.

75. On notera le *ǧinās* entre حاذى et الحاذا . حاذى a le même sens que le حاذا du vers précédent et الحاذا (où le *alif* final est nécessaire à la rime) signifie le dos.

١٩ . خَصِرُ اللَّمَى عَذْبُ المُقَبَّلِ بُكْرَةً   قَبْلَ السِوَاكِ المِسْكَ سَادَ وَشَاذَا

٢٠ . مِنْ فِيهِ وَالأَلْحَاظِ سُكْرِي بَلْ أَرَى   فِي كُلِّ جَارِحَةٍ بِهِ نَبَّاذَا

٢١ . نَطَقَتْ مَنَاطِقُ خَصْرِهِ خَتْمًا إِذَا   صَمْتُ الخَوَاتِمِ لِلْخَنَاصِرِ آذَى

٢٢ . رَقَّتْ وَدَقَّ فَنَاسَبَتْ مِنِّي النَّسِيـ   ـبَ وَذَاكَ مَعْنَاهُ اسْتَجَادَ فَحَاذَى

٢٣ . كَالغُصْنِ قَدًّا والصَّبَاحِ صَبَاحَةً   وَاللَّيْلِ فَرْعًا مِنْهُ حَاذَى الحَاذَا

---

60. *Ǧinās* entre المُقَبَّل (l'endroit du visage où l'on embrasse) et قَبْلَ .

61. Le *siwāk* est un bâton qui sert à se brosser les dents. Il a une bonne odeur et parfume la bouche. Mais le Bien-Aimé n'en a pas besoin.

62. *Ǧinās* entre ساد (de يَسودُ ، سادَ , "être chef, régner sur"), et شاذ (de يَشْذو ، شَذا : "sentir le musc", ici à la troisième forme : شاذا : "donner l'odeur du musc".

63. نَـبَّـاذ désigne le marchand de vin : c'est en effet, en un sens, celui qui cause l'ivresse.

64. خَتْمًا vient de la racine خَتَمَ : "sceller, cacheter". On scelle un document avec de la cire, et c'est à partir de cette image que Būrīnī interprète ici خَتْم comme de la cire d'abeille, symbole même de la finesse : la taille du Bien-Aimé est fine comme de la cire. On notera le *ǧinās* entre ختماً et الخواتم dans le second hémistiche.

65. نطق signifie ceindre en parlant d'une ceinture, mais Būrīnī comprend le mot ici dans le sens que la ceinture serrée à la taille du Bien-Aimé bouge à cause de la minceur de cette taille, ce qui est un élément de sa beauté. *Ǧinās* entre نَطَقَتْ et مَنَاطِق .

66. صَـمْـتُ : "silence", indique ici le fait que les bagues dont sont chargés ses doigts ne bougent pas (sinon elles tinteraient les unes contre les autres). Le sens est que le Bien-Aimé a les doigts si boudinés que les bagues ne peuvent bouger, et c'est là un aspect qui ajoute à sa beauté. On notera le *ǧinās* entre خناصر et le خَصْرِه du premier hémistiche. خناصر , pl. de خنصر , indique en théorie le petit doigt. Le pluriel employé ici ne peut se traduire que par les doigts en général.

67. On peut hésiter quant au sujet des deux premiers verbes. Būrīnī donne مناطق comme sujet de رَقَّـتْ et خـصـره comme sujet de دقّ . Ce sont en quelque sorte des variations sur le même thème. De même, il fait de مناطق le sujet de ناسبت . On notera le *ǧinās* entre فناسبت et النسيب et entre دقّ et رقّتْ (*ǧinās nāqiṣ*).

13. Son œillade recèle un maléfice, et pour peu qu'il l'ait vu à l'œuvre,
Hārūt [44] en eût fait son mentor.

14. Tu délires [45] au sujet de cet astre [46] resplendissant à l'empyrée [47] des cieux,
Laisse-là [48] tes fables, car mon intime, ce n'est pas lui [49], c'est le faon.

15. Le soleil [50] en son zénith, tout comme la gazelle, détournant le regard [51], devant sa face se prosternent [52],
C'est auprès de lui [53] qu'ils ont cherché refuge [54].

16. Sa délicatesse surpasse la senteur de la brise du levant [55],
Son goût du luxe est tel qu'il ne peut endurer de s'habiller même de soie [56].

17. Le velouté de sa joue proteste contre son incarnat [57],
Mais son cœur a la dureté de l'acier.

18. Le grain de beauté au pommeau de sa joue a embrasé celui-là [58]
Qui, éperdu d'amour pour lui, ne consent pas d'en être délivré [59].

---

52. عَنَتْ vient de عَنا ، يَعْنو : "s'abaisser, s'humilier".

53. Le pronom se rapporte au faon, et ce vers répète le vers précédent (on notera d'ailleurs le doublet de la finale لاذا) : ils cherchent refuge auprès du faon, et non pas auprès de l'astre.

54. On connaît l'expression أعُوذُ بالله : "Je me réfugie auprès de Dieu" (sous-entendu : pour me protéger du diable). Cf. aussi les sourates 113 & 114.

55. Il s'agit d'un vent d'est qui souffle dans le Naǧd.

56. Būrīnī donne لاذ comme pluriel de لاذة dans le sens de "vêtement de soie chinoise".

L'hyperbole ici est claire : le Bien-Aimé est si raffiné et si accoutumé à la délicatesse que la brise la plus suave parvient à le blesser et qu'un vêtement de la soie la plus délicate l'irrite.

57. On notera le très bel ordonnancement des vers 16 et 17 :

أرْبَتْ لَطَافَتُهُ ... وأبَتْ تَرَافَتُهُ ...
وَشَكَتْ بَضَاضَةُ ... وَحَكَتْ فَظَاظَةُ ...

58. Il faut comprendre أخًا ici dans le sens d'un homme en général.

59. Le sens est clair : le Bien-Aimé constitue un danger pour l'amoureux. Celui-ci risque de s'y perdre, mais en même temps ne saurait vouloir s'y soustraire.

١٣ . وَبِطَرْفِهِ سِحْرٌ لَوَ ابْصَرَ فِعْلَهُ   هَارُوتُ كَانَ لَهُ بِهِ أُسْتَاذَا
١٤ . تَهْذِي بِهَذَا البَدْرِ في جَوِّ السَّمَا   خَلِّ افْتِراكَ فَذَاكَ خِلِّي لاذَا
١٥ . عَنَتِ الغَزَالَةُ والغَزَالُ لِوَجْهِهِ   مُتَلَفِّتًا وبِهِ عِيَاذًا لاذَا
١٦ . أَرْبَتْ لَطَافَتُهُ عَلى نَشْرِ الصَّبَا   وَأَبَتْ تَرَافَتُهُ التَّقَمُّصَ لاذا
١٧ . وَشَكَتْ بَضَاضَةُ خَدِّهِ مِنْ وَرْدِهِ   وَحَكَتْ فَظَاظَةُ قَلْبِهِ الفُولاذَا
١٨ . عَمَّ اشْتِعَالاً خَالُ وَجْنَتِهِ أَخَا   شُغْلٍ بِهِ وَجْدًا أَبَى اسْتِنْقَاذَا

44. هاروت est le nom de l'un des deux anges descendus du ciel avec la science de la magie, qu'ils vont enseigner aux hommes. Cf. Q., II, 96 :
« [...] يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ [...] »
« [...] Ils enseignent aux hommes la magie, et ce qui fut révélé à Bābel aux deux anges Hārūt et Mārūt [...]. » Outre l'enseignement de la magie, ils apprennent aussi aux femmes l'usage des bijoux et des fards.

Le sens de cette référence dans notre vers est que la magie de l'œillade du faon est supérieure à celle de tous les maléfices de Hārūt.

45. تَهْذِي , de هَذَى ، يَهْذِي : "délirer". Le tu s'adresse au blâmeur du vers 7 : تَجِدُهُ عِنْدي لائِمي. Il y a un *ğinās* entre تَهْذِي et بِهَذَا .

46. بَدْرٌ , qui signifie la pleine lune, peut aussi être employé ici métaphoriquement pour désigner un éphèbe au visage beau comme un clair de lune. Les deux acceptions sont probables ici, étant donné cette ambiguïté des deux images sur laquelle joue constamment Ibn al-Fāriḍ, et ma traduction cherche donc à rendre les deux à la fois. Toutefois, la suite du vers, comme aussi le vers suivant, ferait plutôt choisir le clair de lune.

47. جَوّ est interprété par Būrīnī comme indiquant la hauteur, l'élévation.

48. *Ğinās* entre خَلِّ , de خَلَّى ، يُخَلِّي , "laisser", deuxième forme de خلا، يَخْلُو , et خِلِّي (racine خ ل ل), "mon ami".

49. ذَاكَ , "celui-là", désigne le faon, celui que j'ai en mon cœur. ذَا , "celui-ci", désigne l'astre, le clair de lune, et لا ذَا , littéralement : "pas celui-ci", oppose donc le faon au clair de lune.

50. *Ğinās* entre الغَزَالُ et الغَزَالَةُ . الغَزَالُ est la gazelle. الغَزَالَةُ désigne parfois la gazelle, mais ici il s'agit du soleil, plus précisément du disque solaire lorsqu'il est monté au-dessus de l'horizon.

51. En signe d'humilité et de soumission. Littéralement : « détournant la tête. »

8. Qu'il est gracieux [24], ce faon [25] qui, alors que j'étais si bien [26],
M'a mis en tel état [27] ; comme je savoure ce bouleversement !
9. Par sa prodigalité [28], il est [29] celui qui donne [30] les biens les plus précieux [31],
Par sa beauté, il est celui qui prend possession des esprits.
10. Ses paupières [32] dardent [33] en mon cœur un glaive
Qui tient son tranchant [34] de leur langueur.
11. Il [35] ne cesse de nous pourfendre toujours plus,
À l'instar [36] du massacre que fit Musāwir des Banū Yazdād [37].
12. Rien d'étonnant [38] qu'il ait fait de sa crinière [39] un baudrier [40],
Puisqu'il n'a cessé, par le glaive [41], d'estoquer [42] ni d'occire [43].

était le chef, passe pour s'être révoltée. Musāwir aurait passé les rebelles au fil de l'épée. La mention de la tribu des Banū Yazdād est un exemple de procédé littéraire classique.

37. *Ǧinās* entre يَزْدَادَا , nom de tribu, et يَزْدَادُ , huitième forme de زَادَ , augmenter. Nābulusī interprète ce vers comme décrivant le sommet de l'extinction auquel parvient l'orant saisi par l'œillade du faon, c'est-à-dire admis au seuil de la Réalité du Bien-Aimé.

38. لا غَرْوَ vient de غرا ، يَغْرو : "s'étonner, être saisi d'étonnement". لا غَرْوَ ou لا غَرْوَى signifie : "il n'y a pas de quoi s'étonner". La forme تَخِذَ , qui a le sens de اتَّخَذَ d'après Būrīnī, vient du verbe تَخِذَ , qui a aussi le sens de أَخَذَ .

39. العِذَار : littéralement : la touffe de la crinière du cheval que l'on saisit de la main quand on veut se hisser en selle. On peut hésiter ici sur le sens du mot, car appliqué à l'individu, il s'agit des cheveux sur les tempes, et c'est aussi ce qu'entend Būrīnī. Dans ce cas, c'est alors pour le Bien-Aimé un signe de beauté, en quelque sorte ce que l'on appellerait des accroche-cœurs. De toute manière, Ibn al-Fāriḍ joue sur l'ambiguïté entre le faon et le Bien-Aimé. Je choisis ici l'image du faon, compte tenu du passage dans lequel ce vers est inséré.

40. Le terme حَمَائِلاً , où le *tanwīn* est possible à cause du mètre, désignerait, d'après Būrīnī, la pièce de cuir qui porte le sabre. L'image est ici que le faon fascine par la beauté de sa crinière, ou bien, appliquée au Bien-Aimé, par l'ondulation des mèches sur ses tempes, et c'est là comme autant de traits acérés qu'il décoche au cœur de l'amant.

41. Le texte donne seulement بِهِ . Būrīnī rapporte le pronom au glaive des paupières du vers 10.

42. Le mot arabe فَتَكَ peut aussi bien signifier blesser que tuer.

43. De même pour la racine وَقَذَ ، يَقِذُ , qui évoque précisément l'idée de quelqu'un jeté violemment à terre.

٨ . يَا مَا أُمَيْلِحَهُ رَشًا فِيهِ حَلا　　تَبْدِيلُهُ حَالِي الحَلِيَّ بَذَاذَا
٩ . أَضْحَى بِإِحْسانٍ وحُسْنٍ مُعْطِيًا　　لِنَفَائِسٍ ولِأَنْفُسٍ أَخَّاذَا
١٠ . سَيْفًا تَسُلُّ عَلَى الفُؤَادِ جُفُونُهُ　　وَأَرَى الفُتُورَ لَهُ بِهَا شَحَّاذَا
١١ . فَتْكٌ بِنَا يَزْدَادُ مِنْهُ مُصَوِّرًا　　قَتْلَى مُسَاوِرَ في بَنِي يَزْدَاذَا
١٢ . لا غَرْوَ أَنْ تَخِذَ العِذَارَ حَمَائِلاً　　أَنْ ظَلَّ فَتَّاكاً بِهِ وَقَّاذَا

---

24. أُمَيْلِحَهُ est un diminutif de أَمْلَحُ : plus beau. L'expression : ما أُميلحه est connue et a le sens de : « Qu'il est beau ! »

25. رَشًا , pl. de أرشاء , se dit d'un chevreau qui tête encore sa mère, mais qui est assez fort pour la suivre (de رَشَأَ : mettre bas).

26. Triple *ğinās* entre حَلا , de حَلا ، يَحْلو : "être beau, agréable", حالي : "mon état", et الحَلِيَّ : forme d'adjectif dans le sens de beau, bien (جيّد) .

27. بَذَاذَا vient de بَذَّ ، يَبَذُّ : "être en mauvais état".

28. *Ğinās* entre إِحْسان : "bienfait, bienfaisance", et حُسْن : "beauté", les deux mots venant de la même racine : حَسُنَ , être beau ou bon .

29. أَضْحَى, quatrième forme de ضَحا ، يَضْحو : "mettre au grand jour, s'exposer clairement (parce qu'exposé au soleil)", est compris par Būrīnī dans le sens de "devenir" (صار).

30. Il y a opposition entre مُعْطِيًا (donner) et أَخَّاذَا (prendre). Le Bien-Aimé en effet représente en ce sens comme une sorte de danger : d'un côté il semble donner, mais de l'autre, il prend encore plus.

31. *Ğinās* entre لِنَفائِس , pl. de نفيسة : "les choses précieuses", et لأَنْفُس , pl. de نفس : "âmes, esprits". Le premier de ces deux termes est un diptote, mais le *tanwīn* est possible en poésie à cause du mètre. Nābulusī interprète les choses précieuses comme la connaissance des choses divines, et le fait de prendre les esprits, comme la mort des sens qui saisit ceux qui sont parvenus au dévoilement.

32. جُفُن désigne les paupières, mais aussi le fourreau, et Ibn al-Fāriḍ y fait allusion.

33. سَلَّ ، يَسُلُّ : littéralement : "tirer du fourreau".

34. شَحّاذَا : de شَحَذَ ، يَشْحَذُ : "aiguiser".

35. D'après Būrīnī, il s'agit du faon. Il s'agit de toute manière du Bien-Aimé.

36. *Ğinās* entre مُصَوِّرًا , de صَوَّرَ ، يُصَوِّرُ : "ressembler", et مُساوِرَ , nom propre : Musāwir. Būrīnī cite à son sujet des vers de Mutanabbī. La tribu des Banū Yazdāḏ, dont Musāwir

3. J'étais sans souci, voici que tu m'as arraché les entrailles [10], de grâce,
Rends-moi un ultime souffle de vie, dût mon cœur en être déchiré [11].

4. Tu es l'archer qui, décochant le trait de son regard,
De l'arc de ses cils, perce mes entrailles de part en part [12].

5. Comment [13] l'infâme discours [14] du calomniateur t'a-t-il amené à m'abandonner ?
Il délire [15], tout comme le vil blâmeur [16] à l'odieux propos.

6. Celui qui, voulant m'éloigner de toi [17], m'est hostile [18] à ton sujet,
N'a qu'un esprit bien frivole [19].

7. Toi qui me décries, ne compte pas que j'oublie jamais [20]
Celui [21] qui rassemble [22] en lui la beauté de toutes les créatures [23].

---

15. Le dernier mot du vers, فهاذى , orthographié فهاذا dans les vieilles éditions, peut de ce fait induire en erreur. Il vient de هَذَى ، يَهْذِي , ici à la troisième forme : هاذى ، يُهاذي : "délirer".

16. *Ğinās* entre لَوْمه , "son blâme", de لامَ ، يَلومُ , "blâmer", et لُؤْمٌ , *maṣdar* de لَؤُمَ (racine ل ء م) : "être d'un caractère vil, ignoble". Le mot لُؤْمٌ indique une nature vile, sordide, de la bassesse.

حَكاهُ , qui vient de حَكَى ، يَحْكِي , n'est pas à prendre ici dans le sens de "raconter", mais de "ressembler à, faire comme".

17. *Ğinās* entre les deux حِجْره . Celui du premier hémistiche est pris dans le sens d'empêcher, d'interdire (المنع), celui du second dans le sens de raison (عقل).

18. *Ğinās* entre اعْتَدَى (huitième forme de عَدَا ، يَعْدو : "être hostile à quelqu'un", avec la préposition على), et اغْتَدَى dans le deuxième hémistiche, huitième forme de غَدا ، يَغْدو , dans le sens, d'après Būrīnī, de "devenir" (صار).

19. مَلاَّذًا : de مَلَذَ ، يَمْلُذُ : "être menteur, hypocrite". المَلاَّذ désigne le menteur, l'hypocrite. Būrīnī l'interprète dans le sens de "léger" (خفيف) : celui dont la raison est légère.

20. Littéralement : « Une autre chose que l'oubli, tu la trouves chez moi », ce qui revient à dire : « Je n'oublie pas. » السُّلوّ vient de سَلا ، يَسْلو "oublier", ici dans le sens d'oublier l'amour, de s'en distraire.

21. عَمَّنْ est à rapporter à السُّلو .

22. اسْتِحْواذًا , *maṣdar* de dixième forme de حاذَ ، يَحوذُ , a ici le sens de "s'emparer, obtenir, accaparer". حَوَى يَحْوي ayant le sens de "contenir, réunir, rassembler", les deux termes se renforcent mutuellement.

23. وَرَى est un collectif qui désigne ici les hommes, le genre humain.

٣ . كَبِدي سَلَبْتَ صَحِيحَةً فامْنُنْ عَلَى　　رَمَقِي بِهَا مَمْنُونَةً أَفْلاَذَا
٤ . يا رَامِيًا يَرْمِي بِسَهْمِ لِحَاظِهِ　　عَنْ قَوْسِ حَاجِبِهِ الحَشَا إِنْفَاذَا
٥ . أَنَّى هَجَرْتَ لِهُجْرِ وَاشٍ بِي كَمَنْ　　فِي لَوْمِهِ لُؤْمٌ حَكَاهُ فَهَاذَى
٦ . وَعَلَيَّ فِيكَ مَنِ اعْتَدَى فِي حِجْرِهِ　　فَقَدِ اغْتَدَى فِي حِجْرِهِ مَلاَّذَا
٧ . غَيْرَ السُّلُوِّ تَجِدْهُ عِنْدِي لائِمِي　　عَمَّنْ حَوَى حُسْنَ الوَرَى اسْتِحْوَاذَا

---

10. كَبِدِي : litt. : "mon foie". Il faut comprendre cette image dans la tradition sémitique générale qui fait du foie le siège des pensées et des sentiments. Le terme est d'ailleurs fréquemment attesté dans la Bible en ce sens (כָּבֵד). Ainsi, quand l'auteur des Lamentations se plaint que son foie s'est répandu sur la terre (Lam., II, 11), il utilise une image qui exprime la douleur de ses entrailles, c'est-à-dire, plus généralement, de son âme. C'est de la même manière que كبد ici désigne aussi, par extension, les entrailles et le cœur, en quelque sorte ce qu'il y a de meilleur en l'homme concernant les sentiments. Mais par contrecoup, une plaie au foie, autrement dit, une souffrance des entrailles, évoque une douleur intense.

Il y a une opposition entre صَحِيحةً dans le premier hémistiche, dans le sens de "sain, se portant bien", et مَمْنونةً dans le second hémistiche, dans le sens de "coupé, brisé, rompu". Dans un cas, le cœur est sain et sauf, dans l'autre, il est en morceaux. Le sens est ici qu'il vivait bien jusqu'à ce que l'amour survienne et lui brise le cœur. Mais comme cela est synonyme de mort, il voudrait récupérer un peu de vie, n'en fût-ce qu'une infime parcelle.

11. أفْلاذٌ est le pluriel de فِلْذة , qui indique un morceau de viande en général, et de foie en particulier. Il s'agit donc ici de morceaux du foie, en d'autres termes, le foie est en morceaux. Autrement dit : ce que j'ai de plus précieux est brisé en mille morceaux.

On notera le *ǧinās* entre فامْنُنْ et مَمْنونةً .

12. إنفاذا : de أَنْفَذَ : "transpercer". Cela se dit en particulier d'une flèche qui traverse de part en part, et c'est bien l'image suggérée ici, qui exprime l'intensité de la blessure. Cette image est d'ailleurs classique dans la poétique arabe.

13. أنَّ est donné par Būrīnī dans le sens de كيف . Le sens est interrogatif avec une nuance d'étonnement.

14. *Ǧinās* entre هَجَرْتَ , de هَجَرَ ، يَهْجُرُ : "rompre, abandonner", et لِهُجْرِ , de la même racine, dans le sens ici de "langage indécent, ou inconvenant".

LE POÈME

1. Pourquoi t'es-tu détourné de moi [1], en sorte que le suc de tes lèvres [2]
   n'a pu [3] étancher ma soif ardente [4] ?
   Mon cœur s'est brisé [5] dans son amour pour toi [6].
2. Si tu ressens, à me voir périr [7] de la ferveur de mon amour [8], un plaisir
   Inaltérable [9], cela même m'est délice.

Le sens profond du vers apparaît assez clairement : il s'agit du désir éperdu de la vision de l'unique Réalité, vision impossible à atteindre, et donc désir perpétuellement insatisfait. Cette impossibilité engendre une souffrance, soit que, dans son désir d'union, l'orant se perçoive comme un atome de cette réalité qu'il cherche à atteindre sans succès, souffrance d'autant plus pathétique qu'il ne saurait se satisfaire d'une simple proximité, soit que la force de son désir comme son impossible but soient pour son cœur une souffrance intense. Je choisis ce dernier sens qui paraît plus obvie, mais n'exclus pas le premier, qui en constitue comme une lecture seconde, et peut-être plus profonde.

7. De تَلِفَ : "périr". تَلَفِي : "ma perte, ma perdition".

8. صَبابَة vient de صَبَّ ، يَصَبُّ : "aimer tendrement, avoir une vive affection", et signifie une ardente affection.

9. Il y a une opposition entre تَلَف et بَقاء , le fait de périr, et le fait de demeurer. Mais dans le langage mystique, cette mort est celle de l'extinction (الفناء) qui introduit à la vision et à la connaissance véritables. Le بَقاء est cet état de perfection où la créature, faisant l'expérience de l'union à Dieu, cherche à y demeurer, car elle y découvre la Réalité.

Nābulusī assimile le تلف au فناء , qui est l'extinction dans le dévoilement, et précise que le بقاء , c'est la durée (دَوام) et la permanence (استمرار).

Certains commentateurs, cités par Būrīnī, font du second hémistiche une réponse au si conditionnel du premier, ce qui revient en quelque sorte à insister sur l'opposition des deux attitudes : la froideur du Bien-Aimé qui semble trouver une délectation à la souffrance de celui qui l'aime, et les sentiments pourtant dénués de dépit ou d'amertume de l'amoureux.

القصيدة

١ . صَدٌّ حَمَى ظَمَئِي لَمَاكَ لِمَاذَا   وَهَوَاكَ قَلْبِي صَارَ مِنْهُ جُذَاذَا

٢ . إِنْ كَانَ فِي تَلَفِي رِضَاكَ صَبَابَةً   وَلَكَ الْبَقَاءُ وَجَدْتُ فِيهِ لَذَاذَا

---

1. صَدٌّ vient de يَصُدُّ ، صَدَّ : "détourner, éloigner, écarter quelqu'un, l'empêcher d'approcher", et désigne donc le fait d'écarter, d'éloigner.

2. لَماكَ : on pourrait prendre ce mot pour لَماكٌ , "un collyre" qu'on applique sur les paupières, et que l'on trouve d'ailleurs souvent chez Ibn al-Fāriḍ. Mais ce n'est pas le cas ici, comme le suggèrent tous les commentaires. لَماكَ vient de يَلْمِي ، لَمِيَ : "avoir les lèvres d'un rouge foncé" (ce qui est un signe de beauté) et كَ est le pronom. L'auteur s'adresse aussi au Bien-Aimé. Toutefois, Būrīnī, tout en citant le sens fondamental de la racine, l'interprète dans le sens de "salive" (ريق).

On notera la forme d'allitération : لَماكَ لِماذا .

3. حمى vient de يَحْمِي ، حَمَى : "interdire, défendre l'usage d'une chose".

4. ظَمأ : de يَظْمَىءُ ، ظَمِيءَ : "avoir soif". Le mot, qui s'applique aussi au vent brûlant et donc causant la soif, indique ici l'homme altéré d'une soif violente. Le sens est très fort, et connote aussi le désir ardent.

5. Le sens du vers va changer selon que l'on rapporte le pronom ه de مِنْهُ à صَدٌّ ou à هَوَاكَ . Dans le premier cas, le sens est : « Mon cœur est brisé en morceaux à cause du fait que tu te détournes de moi. » Dans le second cas, le sens est : « Mon cœur est tout pantelant de l'amour torturant qu'il te porte. » Les deux sens à vrai dire sont assez proches, et ma traduction cherche à ne pas prendre parti. Les commentaires présentent ce second hémistiche comme une réponse à l'interrogation portée par le premier hémistiche. Le mot جُذاذ , qui vient de يَجُذُّ ، جَذَّ ("arracher, extirper"), indique un morceau, une parcelle provenant d'une amputation.

6. Dans هَوَاكَ , le pronom se rapporte de toute manière au Bien-Aimé, mais il peut s'agir de l'amour que le Bien-Aimé porte à la créature, et l'on interprète alors le vers dans le sens de l'union mystique ; ou bien il s'agit du désir qui va de la créature vers le Bien-Aimé, ce qui est la lecture la plus ordinaire.

SES PAUPIÈRES DARDENT EN MON CŒUR UN GLAIVE QUI TIENT SON TRANCHANT DE LEUR LANGUEUR

Ce poème de 51 vers est une très riche description de l'expérience amoureuse que constitue la voie mystique, et foisonne d'images qui, exprimant le désir de la passion, retracent en fait, plus profondément, les étapes de l'expérience mystique.

La première partie de ce texte est une ardente description du faon qui ne cesse de décocher au cœur du poète des œillades qui l'emplissent d'émoi. L'amant alors se délecte de sa propre blessure. Il s'agit là des joutes amoureuses entre l'orant et le Bien-Aimé dont il cherche le visage.

Dans une seconde partie, le poète, après avoir décrit son esseulement, conte sa douleur et s'apitoie sur la dureté de son destin. Les jeux de l'amour n'ont eu qu'un temps, et la note finale est bien pessimiste : l'Aimé est demeuré inaccessible, et le désir de l'orant est inassouvi, sans que pour autant il puisse s'en départir.

C'est dire à quel point ce texte est riche d'images et combien, peignant à la fois l'ivresse et la frustration du désir amoureux, il évoque l'ardu cheminement du mystique sur la voie du dévoilement, s'exprimant dans ce seul langage de l'amour qui est l'unique expression que connaisse ʻUmar b. al-Fāriḍ.

Ce poème a déjà paru dans le *B.E.O.* XLV, 1993, p. 49-63.

Le mètre est le *kāmil*.

142. C'est un lieu [185] où j'ai vécu, et pleuré sans retenue,
Mes larmes paraient son cou d'un collier fleuri [186].

143. Combien de ruisseaux [187] que les pleurs ont emplis [188],
Abreuvant à satiété ceux qui sont alentour.

144. La glèbe de ce lieu est toute ma richesse [189], et s'il m'est donné
D'y revenir, j'en enduirai mon visage.

145. Ô pluie du printemps, porte mon salut [190] là [où vivent des hommes pleins] de modestie.
Je donnerais mon père en rançon aux amis que j'ai en ce lieu.
Souhaite-leur d'être heureux.

146. Qu'elle [191] fut belle, la vie que j'ai menée à l'ombre de ces parages,
Hélas, tel est mon sort, ce n'est plus désormais qu'un souvenir.

147. Reverrai-je les nuits de ma rencontre [avec Mayya] ?
Parler ainsi [192], pour l'amoureux, n'est que façon de se consoler.

148. Quel moyen aurais-je de les faire revenir ?
Peut-être vais-je trépasser, et je ne sais comment [193] [les faire revivre].

149. Ô mes amis [194], j'hésite entre le destin qui est derrière moi,
Et l'abîme qui s'ouvre devant moi [195].

150. C'est en vain que ma vie a passé, c'est inutilement qu'elle s'est écoulée,
Puisque je n'ai rien obtenu de vous.

151. La seule chose que j'ai reçue fut de faire alliance
Avec la lignée de l'envoyé véridique de la famille de Quṣayy [196].

---

194. جِيرَتِي , "mes voisins", c'est-à-dire les gens du quartier, est à prendre ici dans le sens de proches, d'amis. Il y a un *ǧinās* entre ce mot et le premier حَيْرَتِي : "mon hésitation", de (a) حَارَ : "être surpris, être dans l'embarras".

195. On notera l'opposition entre مِنْ وَرَائِي et بَيْنَ يَدَيْ .

196. Quṣayy est le père de ʿAbd al-Manāf, père de Hāšim, père de ʿAbd al-Muṭṭalib, père de ʿAbd Allāh, père du Prophète.

١٤٢ . مَعْهَدٍ مِنْ عَهْدِ أَجْفَانِي عَلَى جِيدِهِ مِنْ عِقْدِ أَزْهَارِ حُلَيْ

١٤٣ . كَمْ غَدِيرٍ غَادَرَ الدَّمْعُ بِهِ أَهْلَهُ غَيْرَ أُولِي حَاجٍ لِرَيْ

١٤٤ . فَثَرَائِي مِنْ ثَرَاهُ كَانَ لَوْ عَادَ لِي عَفَّرْتُ فِيهِ وَجْنَتَيْ

١٤٥ . حَيِّ رَبْعِيَّ الحَيَا رَبْعَ الحَيَا بِأَبِي جِيرَتَنَا فِيهِ وَبَيْ

١٤٦ . أَيُّ عَيْشٍ مَرَّ لِي فِي ظِلِّهِ أَسَفِي إِذْ صَارَ حَظِّي مِنْهُ أَيْ

١٤٧ . أَيْ لَيَالِي الوَصْلِ هَلْ مِنْ عَوْدَةٍ وَمِنَ التَّعْلِيلِ قَوْلُ الصَّبِّ أَيْ

١٤٨ . وَبِأَيِّ الطُّرْقِ أَرْجُو رَجْعَهَا رُبَّمَا أَقْضِي وَمَا أَدْرِي بِأَيْ

١٤٩ . حَيْرَتِي بَيْنَ قَضَاءٍ جِيرَتِي مِنْ وَرَائِي وَهُوًى بَيْنَ يَدَيْ

١٥٠ . ذَهَبَ العُمْرُ ضَيَاعًا وَانْقَضَى بَاطِلاً إِذْ لَمْ أَفُزْ مِنْكُمْ بِشَيْ

١٥١ . غَيْرَ مَا أُولِيتُ مِنْ عَقْدِي وَلاَ عِتْرَةِ المَبْعُوثِ حَقًّا مِنْ قُصَيْ

---

185. *Ǧinās* entre مَعْهَدٍ (litt. : "lieu de réunion, de rendez-vous"), et عَهْدِ ("pluie").

186. Ibn al-Fāriḍ personnifie l'endroit (litt. : « Sur sa nuque, un collier de fleurs en parure. ») Ce collier de fleurs, ce sont ses larmes.

187. *Ǧinās* entre غَدِيرٍ, "ruisseau", et غَادَرَ, "laisser".

188. Le sens littéral est ici : « [...] ont laissé les gens qui y sont sans besoin d'eau. »

189. *Ǧinās* entre فَثَرَائِي, "ma richesse", et ثَرَاهُ, "sa terre".

190. Ce vers a plusieurs *ǧinās*-s conjugués. Le premier, حَيِّ, a le sens de "salue", le second, رَبْعِيَّ, a le sens de "printemps", le troisième, الحَيَا, désigne "la pluie", le quatrième, رَبْعَ, désigne "un lieu habité", et le cinquième, الحَيَا, désigne "la pudeur". Quant au dernier mot, بَيْ, il a le sens de "sourire", c'est-à-dire : "qu'ils soient heureux".

191. *Ǧinās* entre les deux أيّ qui encadrent le vers. Le dernier أَيْ reprend le premier hémistiche, dans le sens de : « Hélas, mon sort est seulement désormais de dire : Quelle belle vie... »

192. Même procédé avec les deux أي : le dernier reprend le premier hémistiche en n'en répétant que le premier mot.

193. Même procédé, dont on notera la reprise dans ces trois vers 146, 147 et 148.

134. Ce qui m'empêche [175] d'être avec les pèlerins dans le Marmā [176],
C'est un décret [divin] clair et sans échappatoire.

135. J'espère que d'être tirés par l'anneau [177] ne vous exténue pas ;
Je voudrais que la vie facile se substitue au sol ingrat et à l'esseulement.

136. Foule la terre doucement, car à Ḫayf [178], que Dieu te garde,
C'est uniquement sur des mânes que tu as marché [179] .

137. Mon cœur était en ces vals sablonneux [180] qui sont ma patrie ;
Il est perdu, peut-il m'être rendu ?

138. Ô mes amis, je vous en conjure [181], si l'indigence de votre parole
Vous empêche de chercher mon cœur,

139. Alors, foulez la terre de la vallée de Salam,
Qui est entre Kadā' et Kuday [182].

140. Que Dieu remplisse d'eau l'oued de Liwā [183],
Qu'il y prenne soin de certains des fils de Lu'ayy,

141. Qu'il me conserve les moments que j'ai passés dans ce vallon,
Où j'avais loisir de me reposer [184] .

---

premier indique l'incapacité, la faiblesse, et le second la difficulté de parler, l'incapacité à parler.

182. Le sens de ce passage est que le cœur d'Ibn al-Fāriḍ, lui aussi, est resté quelque part en ces lieux où il a fait le pèlerinage, enfoui et perdu dans le sol sacré au milieu des innombrables cœurs de tous les musulmans qui y sont venus.

Salam est le nom d'un oued du Ḥiğāz. Pour Kadā' et Kudā, voir la note 45 du vers 43.

183. Nom de lieu proche de La Mekke où serpente un oued. Cf. le vers 110. Il y a un *ğinās* entre اللِوَى et لُؤَيْ , Lu'ayy étant l'un des ancêtres du Prophète : Lu'ayy b.Ġālib (selon l'ascendance suivante : Muḥammad, fils de 'Abd Allāh, fils de 'Abd al-Muṭṭalib, fils de Hāšim, fils de 'Abd al-Manāf, fils de Quṣayy, fils de Ḥakīm, fils de Murra, fils de Ka'b, fils de Lu'ayy).

184. *Ğinās* entre le premier رَاحَتِي ("mon repos") et le dernier رَاحَتَيْ ("les deux paumes" de la main). Le sens littéral du vers est : « Mon repos était dans mes mains » (c'est-à-dire : j'étais libre de mon repos).

١٣٤ . حَاظِرِي مِنْ حاضِرِي مَرْماكِ بَا — دي قَضَاءٍ لاَ اخْتِيَارٌ لِيَ شَيْ

١٣٥ . لاَ بَرَى جَذْبُ البُرَى جِسْمَكِ وَاعْـ — ـتَضْتِ مِنْ جَدْبِ البَرَى وَالنَّأْيِ بَيْ

١٣٦ . خَفِّفِي الوَطْءَ فَفِي الخَيْفِ سَلِمْـ — ـتِ عَلَى غَيْرِ فُؤادٍ لَمْ تَطَيْ

١٣٧ . كَانَ لِي قَلْبٌ بِجَرْعَاءِ الحِمَى — ضَاعَ مِنِّي هَلْ لَهُ رَدٌّ عَلَيْ

١٣٨ . إِنْ ثَنَى نَاشَدْتُكُمْ نِشْدَانَكُمْ — سُجَرَائِي لِيَ عَنْهُ عَيٌّ عَيْ

١٣٩ . فاعْهَدُوا بَطْحَاءَ وَادِي سَلَمٍ — فَهْيَ مَا بَيْنَ كَدَاءٍ وَكُدَيْ

١٤٠ . يَا سَقَى اللَّهُ عَقِيقًا بِاللِّوَى — وَرَعَى ثَمَّ فَرِيقًا مِنْ لُؤَيْ

١٤١ . وَأُوَيْقَاتٍ بِوَادٍ سَلَفَتْ — فِيهِ كَانَتْ رَاحَتِي فِي رَاحَتَيْ

---

175. *Ǧinās* entre حاضِري , mis pour حاضرين : "ceux qui sont présents", et حَاظِرِي , dans le sens de منع , "empêcher".

176. Le Marmā (le ك est le pronom possessif) est le lieu où les pèlerins jettent des pierres, lapidant les pieux.

177. *Ǧinās* entre لا بَرَى ("qu'il n'exténue pas") et جَذْبُ البُرَى , "le fait de tirer les anneaux", برى étant le pluriel de بُرَة , l'anneau que l'on passe dans le nez du chameau et auquel est attachée la longe, et aussi entre جَدْبِ البَرَى, où برى signifie la terre, et l'expression : "la stérilité de la terre". Le sens littéral du vers est : « J'espère que le fait de tirer les anneaux n'exténue pas vos corps (il parle toujours aux chameaux du vers 130) / et qu'au lieu de terres stériles et de l'éloignement (نأي), vous aurez de la graisse (بَيْ) », ce dernier mot indiquant l'abondance, la vie facile.

178. *Ǧinās* entre خفّفي ("allège") et ففي الخَيْف , où al-Ḫayf est un nom de lieu entre Minā et La Mekke (cf. note 86 du vers 72).

179. Allusion au fait que la terre de Ḫayf est une terre sacrée, pleine des aspirations, des sentiments de tous les musulmans.

180. Le terme جَرْعاء indique une terre sablonneuse. Il s'agit des lieux près de La Mekke dont il vient de parler.

181. *Ǧinās* entre نَاشَدْتُكُمْ (incise : "je vous prie") et نِشْدَانَكُمْ : "vos demandes". Le sujet de ثَنَى ("détourner") est à la fin du vers : عَيٌّ عَيْ (on notera le *ğinās*) où le

127. Depuis que son voile l'a dérobée à mes regards,
Mon cœur [163] se consume comme sous la morsure du scorpion.

128. C'est une fois les défilés quittés par mon peuple [164] que mes forces
M'ont trahi, que mon endurance s'est affaiblie.

129. Le feu de la passion qui ne me quittait pas [165] a fait serment
De ne s'éteindre pas qu'il n'ait rencontré ses tentes [166].

130. Ô chameaux [167] des pèlerins [168] de La Mekke, je veux seulement
Cheminer [169] près de vos selles.

131. Plus encore, ce n'est pas sur la plante des pieds que je voudrais marcher [170],
Mais sur mes paupières ensanglantées.

132. Vous [171] avez obtenu d'être à Mas'ā [172] , dont je reste privé,
Ainsi que le chamelier qui vous mène [173], alors que moi, [nul ne me conduit].

133. N'est-il pas cruel [174] que les belles ne m'aient rien accordé
De ce que je cherchais en traversant les steppes ?

---

168. *Ğinās* entre les deux حَاجِي du premier hémistiche, le premier signifiant "pèlerin", le deuxième, "mon besoin", pour حَاجَتِي .

169 أَضْوِي vient de (i) ضَوَى dans le sens de انْضَمّ : "se joindre à". Le dernier mot, ضَيْ , est le *maṣdar* de أَضوى .

170. Ğ*inās* entre قَدْ دَمِي , qui clôt le premier hémistiche, et قَدَمَيْ , qui termine le second, le premier étant le verbe "ensanglanter", le second signifiant "mes pieds", avec le *yā'* du possessif. L'image peut paraître quelque peu emphatique.

171. Būrīnī indique que l'auteur s'adresse aux chameaux du vers 130.

172. Mas'ā est la route entre Ṣafā et Marwa.

173. عاوي vient de (i) عَوَى , et indique celui qui conduit, litt. : "Celui qui tourne la tête du chameau par le licol". Le dernier mot, عَيْ , est un *maṣdar* de عَوَى .

174. *Ğinās* entre سِيَءَ ("mauvais") et السَّيّ ("la steppe"), de même qu'entre فَاتَنِي , "il m'a échappé", du verbe (u) فَاتَ , et فَاتِنِي , de (i) فَتَنَ ("charmer"), ici dans le sens de "les charmeurs, les beautés", c'est-à-dire : les belles. Le *yā'* de فَاتِنِي est le *yā'* du pluriel.

١٢٧ . وَاجِداً مُنْذُ جَفَا بُرْقُعُهَا   نَاظِرِي مِنْ قَلْبِهِ فِي القَلْبِ كَيْ
١٢٨ . وَلَنَا بِالشِّعْبِ شَعْبٌ جَلَدِي   بَعْدَهُمْ خَانَ وَصَبْرِي كَاءَ كَيْ
١٢٩ . حَلَفَتْ نَارُ جَوًى حَالَفَنِي   لاَ خَبَتْ دُونَ لِقَا ذَاكَ الخُبَيْ
١٣٠ . عِيسَ حَاجِي البَيْتِ حَاجِي لَوْ أُمَكْـ   ـكَنُ أَنْ أَضْوِي إِلَى رَحْلِكِ ضَيْ
١٣١ . بَلْ عَلَى وُدِّي بِجَفْنٍ قَدْ دَمِي   كُنْتُ أَسْعَى رَاغِبًا عَنْ قَدَمَيْ
١٣٢ . فُزْتِ بِالمَسْعَى الذِي أُقْعِدْتُ عَنْـ   ـهُ وَعَاوِيكِ لَهُ دُونِيَ عَيْ
١٣٣ . سِيءَ بِي إِنْ فَاتَنِي مِنْ فاتِنِي الـ   ـخَبْتِ ما جُبْتُ إِلَيْهِ السَّيَّ طَيْ

---

163. Il y a un *ğinās* entre مِنْ قَلْبِه et فِي القَلْب , mais surtout un jeu de mots difficile : مِنْ قَلْبِه est à comprendre au sens de "à l'inverse", c'est-à-dire à l'inverse de برقع ("voile"), soit : عقرب ("scorpion"), ce qui fait un *ğinās maqlūb* en quelque sorte sous-entendu entre les deux mots. Le sens du vers est que le voile qui dérobe à ses regards le visage de la bien-aimée provoque une souffrance comparable à la morsure du scorpion dans son cœur, ou, comme le dit Nābulusī, à la prunelle de l'œil. Il s'agit ici de l'impossibilité de voir Dieu, exprimée par l'image du voile, ou des voiles, qui cache l'essence divine (الحقّ), et c'est là un grand thème mystique.

164. *Ğinās* entre بالشّعْب et شَعْبٌ . Ce dernier mot désigne une fraction importante d'une tribu, le premier indique "un défilé, un chemin de montagne".

165. Litt. : « qui était mon allié. » *Ğinās* entre حَلَفَتْ ("elle a juré"), et حَالَفَنِي ("il s'est lié à moi").

166. *Ğinās* entre خَبَتْ , de خَبَا ، يَخْبُو ("s'éteindre", en parlant du feu) et خَبَّ ، signifiant aussi "dresser une tente". خُبَيْ est ici mis pour خِبَاء et ذَاكَ الخُبَيْ indique : « Ces tentes-là, celles qui sont au loin. » Je rapporte ici خبي au شعب du vers précédent. Le sens exprime le désir de retrouver l'endroit où habite le Bien-Aimé, c'est-à-dire peut-être ici la Ka'ba elle-même, à moins qu'il ne s'agisse des noms divins (cf. Būrīnī et Nābulusī).

167. عيسَى est le pluriel de عَيْسَاء, qui indique un chameau au poil gris ou fauve.

120. Ô souffle de l'Orient [155], quel brasier d'amour as-tu allumé en nous,
À l'aurore, et d'où vient cette odeur de musc ?

121. C'est qu'en passant tu as effleuré l'herbe verte des pâturages,
Tu t'es coulé sur les renoncules [156] qui bordent la vallée [157].

122. Ainsi peux-tu abreuver [158] l'homme altéré et lui conter
L'histoire véridique de la fille du campement [159].

123. Ô toi qui me demandes ce qui m'a exténué, le flot de mes larmes
Devrait te suffire, n'attends pas de réponse de mes lèvres.

124. ʻUtb ne m'a pas consolé, Salmā m'a abandonné,
Les gens de la tribu m'ont empêché de voir Rayya [160].

125. Et celle à laquelle se soumet [161] la lune en son plein a imposé son joug
À mon âme, à mes biens, à mon peuple.

126. De ce que mes entrailles ont enduré d'être loin d'elle [162],
Je suis resté altéré et mes paupières ne cessent de couler.

Ǧinās également entre le premier سَائلي , de سَأَلَ , "questionner" : « Ô toi qui me demandes », et le deuxième سَائل , "liquide", de سَالَ ، يَسِيلُ . De même, *ǧinās* entre شَفَّني (litt. : « il m'a amaigri ») et شَفَتَيْ : "mes deux lèvres".

160. Ce vers est une succession de *ǧinās*-s entre عُتْبُ (nom propre) et تُعْتِبْ (de أَعْتَبَ : "contenter") ; entre سَلْمَى (nom propre) et أَسْلَمَتْ , de أَسْلَمَ dans le sens de "quitter, abandonner, trahir" ; entre حَمَى ("empêcher") et أَهْلُ الحِمَى ("les gens de la tribu") ; et entre رُؤْيَة ("vision") et رَيْ (nom propre).

161. *Ǧinās* entre يَعْنُو , de (u) عَنَا : "se soumettre", et عَنْوَةً de la même racine : "par la force". Les sens sont en plus exactement opposés.

162. *Ǧinās* entre كَابَدَتْ (de كَابَدَ : "endurer, supporter", de (u) كَبَدَ : "blesser quelqu'un au foie") et كَبِدي : "mon foie". *Ǧinās* également entre صَدّهَا , "son éloignement", de صَدَّ : "se détourner de, s'éloigner", et صَدًى ("soif", de صَدِيَ ، يَصْدَى , "avoir soif").

Littéralement : « Je suis devenu, à cause de ce que mon foie a enduré du fait de son éloignement / l'allié de la soif, et mes paupières sont abreuvées. »

Il y a une opposition entre صَدًى dans le sens de "soif" et رَيْ dans le sens de ريّان ("abreuvé abondamment", de رَوِيَ ، يَرْوَى).

١٢٠ . أَيْ صَبَا أَيَّ صِبًا هِجْتِ لَنَا   سَحَرًا مِنْ أَيْنَ ذَ يَّاكَ الشُّذَيْ

١٢١ . ذَاكَ أَنْ صَافَحْتِ رَ يَّانَ الكَلاَ   وَتَحَرَّشْتِ بِحَوْذَانِ كُلَيْ

١٢٢ . فَلِذَا تُرْوِي وَتَرْوِي ذَا صَدًى   وَحَدِيثًا عَنْ فَتَاةِ الحَيِّ حَيْ

١٢٣ . سَائِلِي ما شَفَّنِي فِي سَائِلِ الدْ   دَمْعِ لَوْ شِئْتَ غِنًى عَنْ شَفَتَيْ

١٢٤ . عُتْبُ لَمْ تُعْتِبْ وَسَلْمَى أَسْلَمَتْ   وَحَمَى أهْلُ الحِمَى رُؤْيَةَ رَيْ

١٢٥ . وَالّتِي يَعْنُو لَهَا البَدْرُ سَبَتْ   عَنْوَةً رُوحِي وَمَالِي وَحُمَيْ

١٢٦ . عُدْتُ مِمَّا كَابَدَتْ مِنْ صَدِّهَا   كَبِدِي حِلْفَ صَدًى وَالجَفْنُ رَيْ

---

155. *Ğinās* entre أَيْ صَبَا ("souffle de l'Orient") et أَيَّ صِبًا ("quel amour").

156. Le mot حَوْذان indique une plante que Dozy rattache à حاذ , indiquant « une plante épineuse de la famille des chénopodées, très recherchée par le chameau » (cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. I, p. 334). Mais Dozy renvoie aussi au *Traité des simples* de Ibn al-Bayṭār. Celui-ci, assimilant حوذان et كف الهرّ , en fait une variété de renoncules, encore appelée "pied-de-chat", et la décrit comme une plante grêle, aux feuilles arrondies et incisées, à la fleur jaune, utilisée contre les ulcères et les verrues (cf. la traduction de Ibn al-Bayṭār par Lucien Leclerc, 3e volume, p. 183). Le *Dictionnaire des sciences de la Nature* d'Édouard Ghaleb confirme ce sens, et même, indique pour حوذان (t. I, p. 333-334) qu'il y a 150 variétés de renoncules (aquatiques, terrestres, médicinales, vénéneuses, cultivées, sauvages, etc.). Cependant, le *Dictionnaire des noms des plantes* du docteur Ahmed Issa Bey, p. 153, tout en donnant aussi le sens de renoncule, indique également celui d'une variété de jujubier.

157. Kulā semble indiquer le bord d'un oued, comme le dit Būrīnī, qui précise qu'à l'origine, il s'agissait d'une variété de plante. Ce serait de toute manière le symbole de ce qui abreuve celui qui est assoiffé, comme le confirme aussi le vers suivant.

158. *Ğinās* entre تُرْوِي (de أَرْوَى ، يُرْوِي : "abreuver") et تَرْوِي (de la même racine d'origine رَوَيَ : "raconter, rapporter").

159. *Ğinās* entre le premier الحَيّ au sens de "quartier" et le dernier حَي que, d'après Nābulusī, il faut prendre dans le sens de "vrai, véritable" (حقيقي).

112. Je suis loin de chez moi comme je suis loin de vous [141], et vous avez uni contre moi ces deux esseulements,
Après que nous fûmes ensemble à La Mekke et à Médine [142].

113. Si être loin de vous était inévitable, au moins pouviez-vous vous rapprocher [143]
De ma demeure [144], car être privé de vous est pour moi pire qu'être loin de chez moi.

114. Ô vous qui êtes toute générosité [145], les frondaisons de l'amour que j'ai connu avec vous
Se sont fanées, après s'être pourtant épanies.

115. Ô mes chers compagnons, notre séparation [146] s'est prolongée,
Et aucun terme n'est assigné à notre éloignement.

116. Votre pacte envers moi est aussi ténu [147] que la toile de l'araignée,
Mon pacte envers vous est aussi solide qu'un puits aux parois maçonnées.

117. Apaisez mon esprit [148] aux souffles de l'Orient [149],
Leur fraîcheur fait revenir à la vie celui qui était mort [150],

118. Et quand ils passent [151] dans les tréfonds [152] du Nağd,
Ils répandent les mystérieux parfums des êtres aimés [153].

119. Mon propos sur ce point n'est pas nouveau [154], combien de fois
Des secrets ne sont-ils pas parvenus aux prophètes ?

---

151. *Ğinās* entre عَبَرَتْ et عَبَّرَتْ , issus de la même racine, le premier signifiant "traverser", le second "montrer, divulguer".

152. *Ğinās* entre سِرًّ et سِرِّ . Le second سِرّ indique le secret. On peut hésiter sur le sens du premier qui, selon Būrīnī, indique le sol, la terre de Nağd, ou même serait un nom de lieu, et selon Nābulusī, indique le fond d'une vallée qui se trouve au milieu du Nağd. Le Nağd est une région bien connue d'Arabie.

153. مَيْ et أُمَيْ sont des noms de femmes. Je suis la lecture de Būrīnī qui les interprète comme symboles de *al-ḥabā'ib*, "les aimés".

154. *Ğinās* entre حَديثي ("mon récit, mon dire") et بحَديثٍ ("nouveau"), et entre سَرَتْ ("elle est passée") et فَأَسَرَّتْ ("elle a ordonné des secrets"). La mention des secrets transmis aux prophètes accolés aux parfums des bien-aimés est à rapprocher, selon Būrīnī, de Q., XII, 94, où Jacob déclare : « Je sens l'odeur de Joseph. »

١١٢ . بُعْدِيَ الدَّارِيَّ وَالهَجْرَ عَلَيْـ   ـيَ جَمَعْتُمْ بَعْدَ دَارَيْ هِجْرَتَيْ
١١٣ . هَجْرُكُمْ إِنْ كَانَ حَتْمًا قَرِّبُوا   مَنْزِلِي فَالبُعْدُ أَسْوَا حَالَتَيْ
١١٤ . يا ذَوِي العَوْدِ ذَوَى عُودُ وِدَا   دِيَ مِنْكُمْ بَعْدَ أَنْ أَيْنَعَ ذَيْ
١١٥ . يَا أُصَيْحَابِي تَمَادَى بَيْنُنَا   وَلِبُعْدٍ بَيْنَنَا لَمْ يُقْضَ طَيْ
١١٦ . عَهْدُكُمْ وَهْنًا كَبَيْتِ العَنْكَبُو   تِ وَعَهْدِي كَقَلِيبٍ آدَ طَيْ
١١٧ . عَلِّلُوا رُوحِي بِأَرْوَاحِ الصَّبَا   فَبِرَيَّاهَا يَعُودُ المَيْتُ حَيْ
١١٨ . وَمَتَى ما سِرَّ نَجْدٍ عَبَرَتْ   عَبَّرَتْ عَنْ سِرِّ مَيٍّ وَأُمَيْ
١١٩ . ما حَدِيثِي بِحَدِيثٍ كَمْ سَرَتْ   فَأَسَرَّتْ لِنَبِيٍّ مِنْ نُبَيْ

---

141. Noter le *ğinās* entre بُعْدِيَ الدَّارِيَّ : "l'éloignement de la maison" (داري est ici adjectif), et بَعْدَ دَارَيْ : "après les deux maisons" (de ses deux émigrations).

142. *Ğinās* entre الهَجْرَ et هِجْرَتَيْ : "les deux émigrations", qu'il faut comprendre en relation avec les deux émigrations des musulmans au temps du Prophète (La Mekke est aussi appelée lieu de l'émigration, même si c'est d'elle qu'eut lieu le départ). À moins qu'il ne s'agisse simplement, comme le dit aussi Būrīnī, du fait d'aller de La Mekke à Médine, et de Médine à La Mekke.

143. Opposition entre قَرِّبُوا ("rapprochez-vous") et فَالبُعْدُ : "l'éloignement".

144. C'est-à-dire, comme l'indique Būrīnī , « de mon cœur. »

145. *Ğinās* entre ذَوِي العَوْدِ (où ذَوِي signifie "maîtres de, qui possèdent", et عود , dans le sens de إِحسان : "le bienfait, la bienfaisance") et ذَوَى عُودُ (où ذَوَى vient du verbe ذَوَى ، يَذْوِي , "être fané", et عود est "le rameau, l'arbre, le bois").

146. *Ğinās* entre بَيْنُنَا : "notre séparation" (de بَانَ ، يَبِينُ : "être séparé, être éloigné"), et بَيْنَنَا : "entre nous".

147. Opposition entre وَهْنًا , du verbe وَهَنَ ، يَهِنُ : "être faible", et آدَ , du verbe (i) آدَ, "être robuste". طَيْ ici, de طَوَى ، يَطْوِي , indique le fait que le puits est enduit à l'intérieur.

148. *Ğinās* entre رُوحِي ("mon esprit") et بِأَرْوَاحِ ("par les vents, les souffles").

149. صَبَا vient de صَبَا ، يَصْبُو : "souffler", en parlant d'un vent d'est. Il s'agit d'une brise légère et rafraîchissante.

150. Opposition entre المَيْتُ et حَيْ .

104. Rassemblez les bien-aimés [131], puisque le temps
M'a séparé de ceux qui m'ont quitté et sont au loin.

105. Ô gens de Mayya [132], je ne désirais pas que l'aveu
De l'amour fût, de mes deux douleurs, la plus éprouvante.

106. Je ne divulgue pas votre secret en moi,
Ce sont mes larmes de sang qui le font, aussi vermeilles que le sang-de-dragon [133].

107. Elles ont dévoilé ce que je celais [134]
D'une histoire ancienne discrètement cachée [135].

108. N'est-il pas étrange que le flot de larmes [136] dont débordent mes paupières
Ruisselantes soit le plus dangereux de mes deux dénonciateurs [137] ?

109. Dieu me pardonne, sans mes pleurs,
Votre amour aurait failli être caché à mes deux anges gardiens [138].

110. Ô vous qui coupez [139] le lien de l'amour,
Que l'amitié partagée avait consolidé à Liwā,

111. Vous est-il permis de défaire [140] les torons des liens
D'un amour qui ne me vaut que peine ?

---

ne peut cacher, et celles-ci sont pires que les blâmes oraux, étant en quelque sorte plus indiscrètes.

138. Chaque homme a deux anges, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, qui surveillent ses actions.

139. صَرَمَ : "couper". لَيْ désigne le fait de tresser la corde, et par là, l'intimité. Le sens du vers est : « L'intimité avait tressé un lien entre nous, que vous avez rompu. »

140. Le premier حَلَّ vient de حَلَّ ، يَحِلُّ : "être permis", et le second حلّ vient de حَلَّ ، يَحُلُّ : "dénouer". Le premier أَواخِي est le pluriel de آخِيَّة , qui désigne le pieu auquel on attache une bête ; et le second أُواخِي est la 3e forme, آخَى ، يُؤَاخِي, qui peut aussi s'orthographier واخى ، يُوَاخِي , et qui, signifiant à l'origine "mettre un lien à une bête", a pris le sens de "prendre quelqu'un comme frère, fraterniser". رُؤَى désigne la corde avec laquelle on assure la charge d'une bête.

١٠٤ . فَاجْمَعُوا لِي هِمَمًا إِنْ فَرَّقَ الدْ   دَهْرُ شَمْلِي بِالأُلَى بَانُوا قُصَيْ
١٠٥ . ما بِوُدِّي آلَ مَيٍّ كَانَ بَثْـ   ـثُ الهَوَى إِذْ ذَاكَ أَوْدَى أَلَمَيْ
١٠٦ . سِرُّكُمْ عِنْدِيَ ما أَعْلَنَهُ   غَيْرُ دَمْعٍ عَنْدَمِيٍّ عَنْ دُمَيْ
١٠٧ . مُظْهِرًا مَا كُنْتُ أُخْفِي مِنْ قَدِيـ   ـمِ حَدِيثٍ صَانَهُ مِنِّيَ طَيْ
١٠٨ . عِبْرَةٌ فَيْضُ جُفُونِي عَبْرَةً   بِيَ أَنْ تَجْرِيَ أَسْعَى وَاشِيَيْ
١٠٩ . كَادَ لَوْ لاَ أَدْمُعِي أَسْتَغْفِرُ الـ   ـلّهَ يَخْفَى حُبُّكُمْ عَنْ مَلَكَيْ
١١٠ . صَارِمِي حَبْلِ وِدَادٍ أَحْكَمَتْ   بِاللِّوَى مِنْهُ يَدُ الإِنْصَافِ لَيْ
١١١ . أَتُرَى حَلَّ لَكُمْ حَلُّ أَوَا   خِي رُؤَى وُدٍّ أُوَاخِي مِنْهُ عَيْ

---

131. Littéralement : « rassemblez les volontés » (هِمَمًا est le pluriel de هِمَّة). Ma traduction suit ici l'interprétation de Nābulusī. On notera l'opposition entre اجْمَعُوا et فَرَّقَ : rassembler et disperser. Būrīnī lit : إِنْ فَرَّقَ alors que Nābulusī lit : أَنْ فَرَّقَ . En fait, cela ne donne pas forcément un sens très différent.

132. Quasi *ğinās* entre آل مَيٍّ : "Gens de Mayya", et أَلَمَيْ : "mes deux douleurs", duel de ألم .

133. On notera le jeu de mots entre بِوُدِّي (de وَدَّ ، يَوَدُّ : "désirer") et أَوْدَى , de وَدِيَ ("perdre").

Ğinās entre عَنْ دُمَيْ , "de mon sang", où دُمَيْ est un diminutif, et عَنْدَمِيٍّ, nom d'une plante de couleur rouge, le "sang-de-dragon". Il y a opposition entre سِرّ , le secret, et أَعْلَنَهُ : "annoncer, divulguer".

134. Opposition entre مُظْهِرًا ("apparaître") et أُخْفِي ("cacher"), et entre حَدِيثٍ et قَدِيم.

135. Le dernier mot, طَيْ , vient de طَوَى ، يَطْوِي ,"cacher".

136. *Ğinās* entre عِبْرَةٌ : "une chose, un événement que l'on remarque, qui étonne", et عَبْرَةً : "larme".

137. أَسْعَى vient de سَعَى ("s'efforcer de, aller, retourner partout") et وَاشِيَيْ , de وَشَى ("accuser"), ici le calomniateur, celui qui divulgue les secrets. Il y a deux dénonciateurs possibles : celui qui dénonce par ses paroles, et celui qui dénonce par ses larmes, qu'on

97. Semblables à l'averse de pluie qui s'abat,
Pleurant sur les joues d'un jardin, dans le sourire des fleurs [119].

98. Démesuré est mon désir, exténués en sont mes membres [120],
Et de mon corps anéanti [121] ne restent que ma langue et mon cœur [122].

99. Ils [123] sont en vie par la grâce du *tawḥīd* que j'ai proféré,
S'il n'y avait eu que l'amour, ils ne fussent pas restés vivants.

100. La seule chance de salut [124] pour moi eût été de me guérir de l'amour
Et de te désapprendre, mais mon lot avec toi est la divagation [125].

101. Aide-moi, si mes vœux sont sans espoir ; que ton image me visite en songe,
Je suis trop indigent pour y parvenir [126].

102. Celui qui, l'œil aux aguets, cherche à contempler [127] ton image,
Est semblable à qui regarderait l'aurore avec des yeux aveugles [128].

103. Si vous avez mis sous le boisseau [129] le conseil que vous deviez donner à votre voisin,
Ô gens de Ṭayyi' [130], celui-ci en fera de même, bien qu'il ne l'ait jamais fait.

---

126. Littéralement : « La petitesse de mes bras m'empêche d'y parvenir. » *Ğinās* entre سَاعِدي ("aide-moi", du verbe سَاعَدَ) et سَاعِدَيْ (où il s'agit du substantif سَاعِدٌ , "bras").

127. Quasi *ğinās* entre شَام , "celui qui observe, qui guette" (de شَام ، يَشِيمُ , qui a aussi le sens de regarder de loin l'aube ou l'éclair), et سَـــام , "celui qui demande, qui essaie" (de سَامَ ، يَسُومُ).

128. عُـمَـيْ pour أَعْـمَـى . L'idée générale du vers est que les yeux de chair sont incapables de rien voir, et que la vision de Dieu est aveuglante, ce qui est un thème courant chez les mystiques, et d'ailleurs dans toute théologie d'une façon générale (cf. Moïse à l'Horeb).

129. Littéralement : "plier, cacher", de طَوَى ، يَطْوِي .

130. Ğ*inās* entre يَالُ طَيًّا , où يَال vient de أَلا ، يَأْلُو , "déployer ses efforts", et طَيًّا , de طَوَى ، يَطْوِي , "rouler, plier", et يَالَ طَيْ , pour يَا آلَ طَيْ, qui signifie : « Ô les gens de Ṭayyi' » (nom de tribu). Nābulusī précise que cela revient à dire : « Ô Ibn al-'Arabī », parce que celui-ci est originaire des Banū Ṭayyi'.

٩٧ . حَاكِيًا عَيْنَ وَلِيٍّ إِنْ عَلا ∗ خَدَّ رَوْضٍ تَبْكِ عَنْ زَهْرٍ تَبَيْ
٩٨ . قَدْ بَرَى أَعْظَمُ شَوْقِي أعْظُمِي ∗ وَفَنَى جِسْمِيَ حَاشَا أَصْغَرَيْ
٩٩ . شَافِعِي التَّوْحِيدُ فِي بُقْيَاهُمَا ∗ كَانَ عِنْدَ الحُبِّ عَنْ غَيْرِ يَدَيْ
١٠٠ . وَتَلاَفِيكِ كَبُرْئِي دُونَهُ ∗ سَلْوَتِي عَنْكِ وَحَظِّي مِنْكِ عَيْ
١٠١ . سَاعِدِي بِالطَّيْفِ إِنْ عَزَّتْ مُنًى ∗ قِصَرٌ عَنْ نَيْلِهَا فِي سَاعِدَيْ
١٠٢ . شَامَ مَنْ سَامَ بِطَرْفٍ سَاهِرٍ ∗ طَيْفَكِ الصُّبْحَ بِأَلْحَاظِ عُمَيْ
١٠٣ . لَوْ طَوَيْتُمْ نُصْحَ جَارٍ لَمْ يَكُنْ ∗ فِيهِ يَوْمًا يَأْلُ طَيًّا يَالَ طَيْ

---

119. Le dernier mot, تَبَيْ , est indiqué par Būrīnī comme ayant l'origine تبيي dans le sens de : "tu ris". Le même explique que وَلي signifie ici "la pluie". L'image du vers est bucolique : les pleurs coulant des yeux sur les joues et les lèvres sont comparés aux gouttes de pluie qui arrosent le jardin fleuri, le jardin lui-même étant les joues, et les fleurs les lèvres.

120. *Ǧinās* entre أَعْظَمُ , élatif de عظيم : "le plus grand", et أَعْظُمِي, pluriel de عَظْمٌ ("mes os"). بَرَى ، يَبْرِي signifie "tailler" ou "exténuer" (en parlant d'une monture). Littéralement : « Mon désir intense a exténué mes os. »

121. فَنَى est un grand thème du mysticisme, et exprime l'anéantissement du mystique en Dieu au moment de l'union. C'est après le فَنَاء que se situe le بَقَاء (cf. note 110).

122. Littéralement : « les deux petits. » Ceci se réfère à un *ḥadīṯ* connu du Prophète : المرء بأصغريه قلبه ولسانه : « La valeur de l'homme est dans les "deux petits" : son cœur et sa langue. »

Il y a une opposition entre les deux élatifs أَعْظَمُ et أَصْغَرَيْ .

123. C'est-à-dire ma langue et mon cœur. Le fait de proférer le *tawḥīd*, l'affirmation de l'unicité divine, est plus fort encore que l'amour. Le rapport avec la langue et le cœur est que le *tawḥīd* est d'abord dit intérieurement, dans le cœur, puis proféré extérieurement, en paroles.

124. Le premier mot, تَلاَفِيك , vient du verbe تَلِفَ , qui indique le fait de sauver quelqu'un ou quelque chose avant qu'il soit trop tard, quelqu'un ou quelque chose qui est dans un état désespéré.

125. Le dernier mot, عَيْ , du verbe عَيِيَ ("être incapable de"), a ici le sens d'égarement.

89. Quand bien même tu aurais renoncé à la splendeur de la vie [110],
Pour accéder à mes faveurs, il te faut faire don de ton âme [111].

90. Je le déclare : si tu trouves quelque agrément à m'arracher la vie,
C'est alors seulement que j'existe, comment n'y consentirais-je pas [112] ?

91. Tout [113] tourment [114] qui vient de toi nous est doux, hormis l'éloignement ;
Quelles délices à ces affres !

92. S'il te plaît [115] de prendre plaisir à m'assassiner de la torture de l'amour,
Ma passion se glorifie de cela seul que tu me veuilles quelque chose.

93. Jamais mes yeux n'ont contemplé une beauté égale à la tienne,
Et as-tu jamais vu quelqu'un qui fût amoureux de toi comme je le suis ?

94. Selon le code de l'amour, notre parenté [116] est plus proche
Que celle qui me lie à mon père et ma mère.

95. L'amour est ainsi, nous y avons consenti,
Et quiconque obéit à tes décrets [117] est le meilleur des hommes.

96. Plût au ciel que ce qui s'est passé lui suffise,
Depuis qu'ont ruisselé de mes yeux des larmes en abondance [118],

---

116. On notera les nombreuses répétitions que contiennent les vers 93 et 94.

117. *Ğinās* entre يَأتَمِرْ ، تَأمُرِي et مُرَيْ . تَأمُرِي vient de (u) أَمَرَ : "ordonner" (ici au féminin, car c'est à Mayya ou à Ruqayya qu'il parle : "tu ordonnes"). يَأتَمِرْ vient de la même racine, mais indique le fait de recevoir un ordre, d'être commandé, donc d'obéir. Quant à مُرَيْ , le mot est mis pour مُرَيء , diminutif de مُرْءٌ ("petit homme"), de مَرِئَ .

118. On notera le parallélisme inverse de la construction : *kafā mā qad ğarā / ğarā mā qad kafā*, avec un *ğinās* entre les deux *ğarā*, le premier dans le sens habituel de "passer, arriver", de جَرَى ، يَجْرِي , le second, de la même racine, dans le sens de "couler". Le sens littéral du deuxième hémistiche est : « depuis qu'a coulé de mes yeux ce qui suffit [en fait de larmes]. »

٨٩ . فَإِنِ اسْتَغْنَيْتَ عَنْ عِزِّ البَقَا　　فَإِلَى وَصْلِي بِبَذْلِ النَّفْسِ حَيْ

٩٠ . قُلْتُ رُوحِي إِنْ تَرَى بَسْطَكَ فِي　　قَبْضِهَا عِشْتُ فَرَأْيِي أَنْ تَرَيْ

٩١ . أَيُّ تَعْذِيبٍ سِوَى البُعْدِ لَنَا　　مِنْكَ عَذْبٌ حَبَّذَا مَا بَعْدَ أَيْ

٩٢ . إِنْ تَشَيْ رَاضِيَةً قَتْلِي جَوًى　　فِي الهَوَى حَسْبِي افْتِخَارًا أَنْ تَشَيْ

٩٣ . مَا رَأَتْ مِثْلَكِ عَيْنِي حَسَنًا　　وَكَمِثْلِي بِكِ صَبًّا لَمْ تَرَيْ

٩٤ . نَسَبٌ أَقْرَبُ فِي شَرْعِ الهَوَى　　بَيْنَنَا مِنْ نَسَبٍ مِنْ أَبَوَيْ

٩٥ . هَكَذَا العِشْقُ رَضِينَاهُ وَمَنْ　　يَأْتَمِرْ إِنْ تَأْمُرِي خَيْرُ مُرَيْ

٩٦ . لَيْتَ شِعْرِي هَلْ كَفَى مَا قَدْ جَرَى　　مُذْ جَرَى مَا قَدْ كَفَى مِنْ مُقْلَتَيْ

---

110. Littéralement : « à la gloire de la durée qui reste. » Le mot *baqā'* est un grand terme dans le langage mystique. Il désigne l'état où est le mystique après la vision, lorsqu'il reprend conscience de la durée.

111. Le dernier mot (حَيْ) est le terme de l'appel à la prière, dans le même sens : "viens", littéralement : « viens à mes faveurs par le don de ton âme. »

112. *Ğinās* entre تَرَى ، فَرَأْيِي et تَرَيْ , ces trois mots ayant la même origine : رَأَى يَرَى ("voir"). Littéralement : « Si tu vois ton plaisir dans le fait d'arracher mon esprit (c'est-à dire, de me faire mourir), je vis, et mon opinion est la tienne. » Cf. les vers 8, 41 et 89, qui reprennent la même idée : c'est vivre vraiment que d'être arraché à la vie par l'amour de Mayya, ou de Ruqayya, et il n'est pas question de n'y pas consentir.

113. Répétition en début et en fin de vers de أيّ et أيْ . Le sens littéral de la fin du vers est : « Qu'il faut se louer de ce [que j'ai dit] après أيْ », en faisant référence au premier أيّ, qui est suivi de تَعْذِيب , ce qui revient à dire : « Qu'il faut se louer de la torture, du tourment. »

114. *Ğinās* entre تَعْذِيب (de عَذَّبَ ، يُعَذِّبُ : "abandonner") et عَذْبٌ (de عَذُبَ ، يَعْذُبُ : "être doux, agréable au goût"). *Ğinās* encore entre البُعْد ("l'éloignement") et بَعْدَ ("après").

115. Le vers est encadré par un *ğinās* entre إِنْ تَشَيْ et أَنْ تَشَيْ : c'est le même sens pour تشي , la différence venant de إِنْ et أَنْ .

Le sens du vers est à rapprocher de celui du vers 30 : quoi que tu veuilles, et même si c'est ma mort que tu veux, le fait même que tu veuilles quelque chose à mon sujet, c'est-à-dire, que je ne te sois pas indifférent, suffit à ma gloire.

83. Leur sort [101] dépend de ma satisfaction ou de mon emportement [102] ;
Celui que je chasse est perdu, celui que j'attire est vivant.

84. Ô toi qui aspires à de grandes choses [103], défais-toi de toute prétention [104],
Ce n'est pas par des incantations que tu parviendras aux faveurs de Ruqayya [105].

85. Va sain et sauf, tire profit de mes conseils,
Et si tu prétends à aimer, prépare-toi à l'épreuve [106].

86. Tu as aimé ce qui enflamme les paupières,
Car cela a augmenté son charme [107], en beauté et en forme.

87. Combien de victimes, dans une tribu [108] ou une autre, restent invengées,
Tuées en maints endroits par notre amour.

88. C'est la mort qui donne accès à mes faveurs, on n'y parvient pas sans languir,
Tant que tu es vivant, tu ne saurais y atteindre [109].

---

107. La même racine est employée dans le même sens dans زَانَـهَـا de زَانَ ، يَـزِيـنُ ("orner, embellir"), et بِزَيْنٍ . On notera le quasi *ǧinās* entre بِزَيْنٍ et بِزَيْ , qui vient de la racine زَيَّ ("revêtir, costumer, donner telle forme ou tel aspect"). زَيٌّ signifie "le costume", mais aussi, à l'origine, "la forme extérieure, l'aspect extérieur".

108. Quasi *ǧinās* entre قَتِيلٍ ("tué") et قَبِيلٍ ("tribu").

109. Comme l'affectionne Ibn al-Fāriḍ, quand il le peut, le vers est encadré par un *ǧinās* entre بَابُ et تُبَيْ , qui vient de la 5e forme تَبَوَّأَ qui donne, avec suppression de la finale : تَتَبَوَّ qui donne تَتَبَيَّ , qui, pour la rime, donne finalement تَبَيّ . Une autre lecture est possible : تُـبَـيْ , qui viendrait de la 2e forme بَـوَّأَ . Dans ce cas, pas de suppression du ت : on a normalement le passif تُبَيْ , ici dans le sens de "s'emparer de". السَّأمُ est donné par les commentateurs dans le sens de "mort" (de سَامَ ، يَسُومُ). De même, il faut comprendre الـضَّـنَـى dans le sens de "maladie, faiblesse, langueur", de ضَنِيَ ، يَضْنَى ("être malade").

La vocalisation سُبْلَ avec *sukūn* est nécessitée par le mètre, même si le pluriel est bien سُبُل .

٨٣. فَالقَضَا مَا بَيْنَ سُخْطِي و الرِّضَا — مَنْ لَهُ أُقْصِ قَضَى أَوْ أُدْنِ حَيْ

٨٤. خَاطِبَ الخَطْبِ دَعِ الدَّعْوَى فَمَا — بِالرُّقَى تَرْقَى إِلى وَصْلِ رُقَيْ

٨٥. رُحْ مُعَافًى وَاغْتَنِمْ نُصْحِي وَ إِنْ — شِئْتَ أَنْ تَهْوَى فَلِلْبَلْوَى تَهَيْ

٨٦. وبِسُقْمٍ هِمْتَ بِالأَجْفَانِ أَنْ — زَانَهَا وَصْفًا بِزَيْنٍ وَبِزَيْ

٨٧. كَمْ قَتِيلٍ مِنْ قَبِيلٍ ما لَهُ — قَوَدٌ فِي حُبِّنَا مِنْ كُلِّ حَيْ

٨٨. بَابُ وَصْلِي السَّأْمُ مِنْ سُبُلِ الضَّنَى — مِنْهُ لِي مَا دُمْتَ حَيًّا لَمْ تَبَيْ

---

101. *Ǧinās* entre فَالقَضَا , "le sort, le destin", de قَضَى ، يَقْضِي , et قَضَى , de la même racine, mais dans le sens de "mort". De même, il y a un quasi *ǧinās* entre ces mots et أُقْصِ , qui vient de قَصَا ، يَقْصُو ("être éloigné"), ici à la 4e forme : أَقْصَى ، يُقْصِي . Le ي final ici est supprimé à cause du مَنْ conditionnel qui précède.

102. Il y a une opposition entre سُخْطِي (de سَخِطَ : "s'irriter, s'emporter") et الرِّضَا (de رَضِيَ ، يَرْضَى : "être satisfait"), entre أُقْصِ , déjà cité, et أُدْنِ (de دَنَا ، يَدْنُو : "être proche"), ici à la 4e forme (أَدْنَى ، يُدْنِي), le ي étant comme pour أُقْصِ tombé à cause du مَنْ conditionnel, et entre قَضَى , "mort", et حَيْ "vivant".

103. *Ǧinās* entre خَاطِبَ ("qui demande, qui aspire à"), et الخَطْبِ ("chose grave, affaire importante").

104. *Ǧinās* entre دَعِ , "laisse, abandonne", impératif de وَدَعَ ، يَدَعُ ("laisser") et الدَّعْوَى, "la prétention", de دَعَا ، يَدْعُو , "prier".

105. Ruqay, pour Ruqayya, est un nom de femme. Il y a un *ǧinās* entre Ruqay, en ce sens, et بالرُّقَى , de رَقِيَ ، يَرْقَى : "monter, s'élever", où رُقْيَة , pluriel رُقًى , a le sens d'incantation, de pratique de magie, et تَرْقَى , même racine : "tu t'élèves".

Būrīnī précise que Ruqayya est le symbole de la beauté absolue, et lit ce vers en rapport avec le verset coranique : Q., XXVIII, 88 : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ » (« Tout est périssable, hormis Sa face. ») Le désir de voir Ruqayya serait l'expression du désir du mystique d'accéder à la contemplation de la face divine.

106. *Ǧinās* entre تَهْوَى (de هَوِيَ ، يَهْوَى , "aimer, désirer") et تَهَيْ , qui vient de تَهَيَّأَ , 5e forme de هَاءَ ، يَهِيءُ ("se disposer à, se préparer à").

75. Comment ne serais-tu pas amoureux d'elles,
Et ne trouverais-tu pas suave ce qui chez elles me fut amer [89] ?

76. Épargne à mon oreille la brûlure [90] de tes blâmes,
Éloigne-les aussi de mon cœur [91],

77. Renonce [92], mon ami, aux surnoms [93] trompeurs qu'on me donne,
Détourne-toi des innovations de Ğay [94].

78. Appelle-moi [95] son esclave, je le suis vraiment ;
Quel bienfait pour moi que ce titre, qui m'est élévation.

79. Si tu es vraiment son esclave [96],
C'est pour toi la liberté, nul ne le peut contester [97].

80. La provende [98] dont vit mon esprit, c'est de me souvenir d'elle [99] ;
Comment mon esprit pourrait-il ne plus désirer de se souvenir ?

81. Dans les défilés, je n'oublierai pas ce qu'elle m'a dit :
« Tout mon peuple, entre mes mains, est captif. »

82. Interroge les plus qualifiés [100] d'entre eux pour t'informer :
Leurs âmes se sont-elles affranchies de ma férule ?

---

96. On notera l'opposition entre عَبْداً et حُرٍّ : le fait d'être esclave et le fait d'être libre. L'opposition des termes correspond au renversement des valeurs auquel adhère Ibn al-Fāriḍ : être l'esclave de la bien-aimée (c'est-à-dire de Dieu), c'est être vraiment libre.

97. Littéralement : « ce n'est mêlé à aucune appellation. »

98. Il y a un quasi *ğinās maqlūb* entre رُوحِي ("mon esprit") et تَحُورُ (de حَارَ ، يَحُورُ : "revenir"), et un parfait *ğinās maqlūb* entre قُوتُ (de قَاتَ ، يَقُوتُ : "nourrir") et التَّوقِ (de تَاقَ ، يَتُوقُ : "désirer").

On notera que les deux derniers mots du vers : هَـيَّ هَـيْ ne constituent pas un *ğinās*, car c'est le même mot répété deux fois, dans le même sens ; c'est en quelque sorte une redondance, pour insister : sorte d'interjection dans le sens de : "Allons, allons, n'hésitez pas".

99. Il s'agit de Mayya.

100. *Ğinās* entre أَنْفَسَهُمْ , élatif de نَفِيس : "le plus précieux, le plus distingué", et أَنْفُسُهُمْ , "leurs âmes".

٧٥ . كُنْتَ لا كُنْتَ بِهِمْ صَبًّا يَرَى   مُرَّ مَا لاَقَيْتَهُ فِيهِمْ حُلَيْ
٧٦ . فَأَرِحْ مِنْ لَذْعِ عَذْلٍ مِسْمَعِي   وَعَنِ الْقَلْبِ لِتِلْكَ الرَّاءِ زَيْ
٧٧ . خَلِّ خِلِّي عَنْكَ أَلْقَابًا بِهَا   جِيءَ مَيْنًا وَانْجُ مِنْ بِدْعَةِ جَيْ
٧٨ . وَادْعُنِي غَيْرَ دَعِيٍّ عَبْدَهَا   نِعْمَ مَا أَسْمُو بِهِ هَذَا السُّمَيْ
٧٩ . إِنْ تَكُنْ عَبْدًا لَهَا حَقًّا تَعُدْ   خَيْرَ حُرٍّ لَمْ يَشُبْ دَعْوَاهُ لَيْ
٨٠ . قُوتُ رُوحِي ذِكْرُهَا أَنَّى تَحُو   رُ عَنِ التَّوْقِ لِذِكْرِي هَيَّ هَيْ
٨١ . لَسْتُ أَنْسَى بِالثَّنَايَا قَوْلَهَا   كُلُّ مَنْ فِي الحَيِّ أَسْرَى فِي يَدَيْ
٨٢ . سَلْهُمُ مُسْتَخْبِرًا أَنْفُسَهُمْ   هَلْ نَجَتْ أَنْفُسُهُمْ مِنْ قَبْضَتَيْ

---

89. Opposition entre مُرّ et حُلَيْ. مُرّ vient de la racine مَرَّ ، يَمُرُّ : "être amer", et حُلَيْ de la racine حَلاَ ، يَحْلُو : "être doux, être sucré".

90. لَذْعِ : à l'origine, لَذْعٌ désigne le tisonnier. On notera le *ǧinās maqlūb* entre لَذْعِ et عَذْلٍ ("blâme").

91. Littéralement : « et fais à la place de *rā'* un *zāy.* » L'image en soi n'a pas de sens. Il faut donc comprendre avec Būrīnī : transforme le *rā'* de أَرِحْ en *zāy*, ce qui donne : أَزِحْ , soit, dans le second hémistiche : أَزِحْ عَنْ القَلبْ : littéralement : « éloigne du cœur ».

92. *Ǧinās* entre خَلِّ ("laisse", de خَلَّى) et خِلِّي ("mon ami", de خِلّ).

93. D'après Būrīnī, Ibn al-Fāriḍ avait deux *laqab*-s : Šaraf al-Dīn et Nāṣir al-Dīn : « l'honneur de la religion » et « le triomphe de la religion ». Il faut comprendre ici le vers dans le sens : ne mentionne pas les surnoms que me donnent les gens, car ils sont trompeurs.

94. D'après Būrīnī, Ǧay est un nom de lieu proche d'Ispahan.

95. *Ǧinās* entre ادْعُنِي ("appelle-moi", de دَعَا ، يَدْعُو) et دَعِيّ.

De même, *ǧinās* entre أَسْمُو et السُّمَيْ (de سَمَا ، يَسْمُو , dans le sens, tantôt "d'être haut, élevé", tantôt de "nommer" : سَمَّى).

66. Sa demeure est à jamais [80], et il ne m'était pas venu à l'esprit
Que celui qui s'en éloignait ne pouvait que s'égarer.

67. Quiconque [81] a séjourné dans ses escarpements, le cœur triste, en sort heureux ;
Comme je souhaite qu'un tel secret soulage mon cœur !

68. Comme je souffre de ce sort où la joie d'être avec elle est remplacée
Par la solitude, et le bonheur de vivre par l'égarement,

69. De sorte que ce qui est passé ne revient pas !
Comme je suis triste d'avoir commis des fautes dont je me repens [82] !

70. Ne m'écarte pas du lieu de mon séjour de printemps à Taymā [83],
Pour aller à Tumay.

71. J'ai la nostalgie des saules [84]
Où nous avons bu ensemble le lait de l'amour.

72. Je me suis lassé de Malal [85], et mon désir d'être
À Ḫayf [86] est sans espoir, c'est bien loin.

73. N'espère pas cependant m'en détourner [87], quand bien même tu me donnerais le monde entier,
À plus forte raison, toute la richesse d'Égypte.

74. Lorsque tu contemples les frondaisons de Qubā [88]
Et qu'apparaissent les belles dans leurs parures élégantes,

---

87. Littéralement : « me détourner d'elles deux », c'est-à-dire de Malal et de Ḫayf, des deux collines proches de La Mekke dont il vient d'être question dans le vers précédent.

Ǧinās entre مَصْرِفي , littéralement : « mon détournement », le fait de me détourner, et مِصرَ فَيْ , où Miṣr désigne l'Égypte et فَيْ , déjà rencontré, "le butin, la richesse".

88. *Ǧinās* entre خَمِيلاَتُ قُبَا ، خَمِيلاَتُ étant le pluriel de خَمِيلة , qui désigne des "arbres touffus" (littéralement, "qui font de l'ombre", de خَمَلَ ، يَخْمُلُ : "être obscur"), et Qubā, un nom de lieu près de Médine, et جَمِيلاتُ القُبَي , où جَميلات est le pluriel de جَميلة ("les belles", dans le sens de "les belles femmes"), et قُبَيْ : "vêtement", de قَبَا يَقْبُو ("mettre, ou confectionner une robe").

On notera le *ǧinās* entre تَرَى أَيْنَ et تَرَاءَيْنَ .

٦٦. دَارُ خُلْدٍ لَمْ يَدُرْ فِي خَلَدِي   أَنَّهُ مَن يَنْأَ عَنْهَا يَلْقَ غَيْ

٦٧. أَيُّ مَنْ وَافَى حَزِينًا حَزْنَهَا   سُرَّ لَوْ رَوَّحَ سِرِّي سِرَّ أَيْ

٦٨. بِئْسَ حَالٌ بُدِّلَتْ مِنْ أُنْسِهَا   وَحْشَةً أَوْ مِنْ صَلاَحَ العَيْشِ غَيْ

٦٩. حَيْثُ لاَ يُرْتَجَعُ الفَائِتُ وَا   حَسْرَتَا أُسْقِطَ حُزْنًا فِي يَدَيْ

٧٠. لاَ تُمِلْنِي عَنْ حِمَى مُرْتَبَعِي   عُدْوَتَيْ تَيْمَا لِرَبْعٍ بِتُمَيْ

٧١. فَلُبَانَاتِي لِبَانَاتٍ تَرَا   ضُعُنَا فِيهَا لِبَانَ الحُبِّ سَيْ

٧٢. مَلَلِي مِنْ مَلَلٍ وَالخَيْفُ حَيْـ   ـفٌ تَقَاضِيهِ وَأَنَّى ذَاكَ وَيْ

٧٣. بِالدُّنَا لاَ تَطْمَعَنْ فِي مَصْرِفِي   عَنْهُمَا فَضْلاً بِمَا فِي مِصْرَ فَيْ

٧٤. لَوْ تَرَى أَيْنَ خَمِيلاَتُ قُبَا   وَتَرَاءَيْنَ جَمِيلاَتُ القُبَيْ

---

80. *Ğinās* entre خُلْد ("éternité") et خَلَدِي ("mon esprit"). Les deux mots viennent du même verbe خَلَدَ ، يخْلُدُ ("durer, être éternel").

De même, *ğinās* entre دَارُ ("demeure") et يَدُرْ .

81. Le vers est encadré par un *ğinās* entre أَيُّ , "quel, quiconque", et أَيْ .

De même, *ğinās* entre حَزِينًا (de حزين : "triste") et حَزْنَهَا , qui désigne un endroit escarpé, dur pour la marche. *Ğinās* également entre سُرَّ ("il est heureux") de سَرَّ ، يَسُرُّ ("réjouir"), سِرِّي ("mon secret"), et سِرُّ .

82. أُسْقِطَ فِي يَدِه : "se repentir".

83. *Ğinās* entre تَيْمَا et بِتُمَيْ . Taymā est un nom de lieu au Ḥiğāz, non loin de La Mekke. Tumay est un toponyme égyptien.

84. *Ğinās* entre فَلُبَانَاتِي ("mes besoins, mes soucis, mes occupations"), pluriel de لُبَانَة (de لَبِنَ) et لِبَانَات, formé de ل et بَانَات "saules" (cf. vers 49, note 56), et لِبَانَ dans le deuxième hémistiche, littéralement : "les laits" (pluriel de لَبَن). تَرَاضُعُنَا est le *maṣdar* de تَرَاضَعَ (de رَضِعَ : "têter").

85. *Ğinās* entre مَلَلِي et مَلَل . Le second, Malal, est un nom de lieu du Ḥiğāz. Le premier vient de مَلَّ ، يَمَلُّ ("s'ennuyer").

86. *Ğinās* entre الخَيْفُ et حَيْفٌ . Le premier, الخَيْفُ , est le nom d'une colline près de La Mekke ; le second, synonyme de جَوْر , signifie "l'injustice", ce qui signifie ici : "c'est impossible".

59. De leur plein gré, oui, réellement, les astres se sont éclipsés [69],
Lorsqu'elle [70] est apparue, non en rêve [71], mais en réalité.

60. Elle est en paix, ne craignant nul ombrage [72],
Contrairement à celui dont il est dit : « Ne raconte pas ton histoire, ô mon fils. »

61. Mon pèlerinage [73] en vaut deux, car elle m'est apparue
À La Mekke [74], c'en est la preuve.

62. C'est vers elle maintenant que je prie, espérons qu'elle y consent [75],
Elle est la plus belle de mes deux *qibla*-s.

63. Qu'une taie aveugle mes yeux s'ils regardent une autre qu'elle,
Chassez loin de moi cette gazelle [76].

64. Qu'elles soient stériles ou fécondes, ses collines me sont un éden [77],
Et des deux paradis, c'est d'abord le sien que je souhaite.

65. Comme une fiancée, elle est exposée dans la soie
De Ṣan'ā' [78] et les brocarts de Ḫuwayy [79].

---

75. *Ğinās* entre قَبِلَتْ , de قَبِلَ ("accepter") et قِبْلَتَيْ : "mes deux *qibla*-s". Reprise de la même image qu'au vers précédent : orienté vers la Ka'ba quand il prie, c'est en fait la vision de la face de Dieu qu'il recherche, et celle-ci l'emporte sur celle-là.

76. رُشَيْ vient de (a) رَشَأَ , qui signifie "mettre bas" en parlant de la gazelle. Le terme ici est le diminutif de رَشَأ et signifie "gazelle".

77. Le vers est encadré par un *ğinās* entre جَنَّةٌ , "paradis", et جَنَّتَيْ : "deux paradis". Il y a de même un *ğinās* entre أَمْحَلَتْ : "elle est stérile", de مَحَلَ ، يَمْحَلُ , et أَمْ حَلَتْ , littéralement : "ou bien elle est parée", de حَلاَ ، يَحْلُو . Le terme رُبَاهَا , qu'on peut traduire ici par "ses collines", vient du verbe رَبَا ، يَرْبُو (qui indique l'action de gravir une colline) et est le pluriel de رَبْوَة ("colline").

C'est ici la même image que celle qui, dans les vers précédents, concernait les deux *qibla*-s ou les deux pèlerinages : voir les collines de La Mekke, c'est-à-dire être dans l'enceinte sacrée, est certes un paradis, mais y contempler Mayya est un paradis bien plus désirable encore.

78. *Ğinās* entre صُنْع et صَنْعاء . Ṣan'ā' est la capitale du Yémen, célèbre pour sa soie.

79. Ḫuwayy diminutif de خوّ est donnée par Būrīnī comme une ville d'Azerbaïdjan.

٥٩ . خَرَّتِ الأَقْمَارُ طَوْعًا يَقْظَةً إِنْ تَرَاءَتْ لاَ كَرُؤْيَا فِي كُرَيْ
٦٠ . لَمْ تَكَدْ أَمْنًا تُكَدْ مِنْ حُكْمِ لاَ تَقْصُصِ الرُّؤْيَا عَلَيْهِمْ يَا بُنَيْ
٦١ . شَفَعَتْ حَجِّي فَكَانَتْ إِذْ بَدَتْ بِالمُصَلَّى حُجَّتِي فِي حِجَّتَيْ
٦٢ . فَلَهَا الآنَ أُصَلِّي قَبِلَتْ ذَاكَ مِنِّي وَهْيَ أَرْضَى قِبْلَتَيْ
٦٣ . كُحِلَتْ عَيْنِي عَمًى إِنْ غَيْرَهَا نَظَرَتْهُ إِيهِ عَنِّي ذَا الرُّشَيْ
٦٤ . جَنَّةٌ عِنْدِي رُبَاهَا أَمْحَلَتْ أَمْ حَلَتْ عُجِّلْتُهَا مِنْ جَنَّتَيْ
٦٥ . كَعَرُوسٍ جُلِيَتْ فِي حِبَرٍ صُنْعِ صَنْعَاءَ وَدِيبَاجِ خُوَيْ

69. C'est-à-dire : les autres beautés.

70. Il s'agit toujours de Mayya.

71. كُرَيْ vient du verbe كَرِيَ ، يَكْرَى , "sommeiller", et désigne le sommeil, plus précisément, la somnolence.

72. *Ğinās* entre تَكَدْ et تُكَدْ . Le premier vient de كَادَ ، يَكَاد ("faillir"), le second vient de كَادَ ، يَكِيدُ ("ruser"), ici au passif. Littéralement : « On ne ruse pas contre elle, comme c'était le cas de celui dont il est dit [allusion ici au verset 5 de la sourate Yūsuf] : "Ô mon fils, ne raconte pas ta vision à tes frères, car ils trameraient des ruses contre toi ". » (cf. note 67)

Le sens est que Mayya étant insurpassable en beauté, elle n'a pas à craindre qui que ce soit.

73. *Ğinās* entre حَجِّي ("mon pèlerinage"), حُجَّتِي ("ma preuve") et حِجَّتَيْ ("mes deux pèlerinages"). Dans l'idée de deux pèlerinages, il faut sans doute comprendre que Ibn al-Fāriḍ fait à la fois le pèlerinage normal, en quelque sorte physique, à La Mekke, mais qu'il s'y ajoute un pèlerinage spirituel ou mystique : l'accession à la vision du visage du Bien-Aimé. D'ailleurs, le verbe حَجَّ ، يَحُجُّ a le sens de قَصَدَ : "se diriger vers". Il se dirige à la fois vers la maison de Dieu, et vers elle (Mayya). Lorsqu'elle apparaît, il réalise deux choses : la vision de Dieu s'ajoute au pèlerinage, et c'est le vrai but recherché.

74. Dans le texte, المُصَلَّى , littéralement : « l'endroit où l'on prie. »

53. Le vin lui-même s'enivre du parfum de ses lèvres,
Devant leur douceur, le miel s'incline, épris [60].

54. Son regard est comme l'épée de ʿAlī [61],
Et mes flancs comme ʿAmr et Ḥuyayy [62].

55. Elle a rendu mon corps mince [63],
À l'instar de sa taille, et c'est là mon plus bel atour.

56. L'ondulation de ses hanches est semblable à celle d'un rameau dans une dune [64],
Portant un astre qui, dans l'obscurité de la nuit, éclaire les cheveux d'une belle fille brune.

57. Qu'elle s'éloigne, et mon esprit s'évade [65],
Qu'elle apparaisse, et elle s'empare des cœurs comme d'un butin [66].

58. Sa beauté ne suit d'autre modèle que Yūsuf [67],
Elle est comme le Coran récité par Ubayy [68].

---

65. On notera la répétition de وَلَّتْ et تَوَلَّتْ de وَلَّى et تَوَلَّى , avec le même sens : "s'éloigner, s'en aller". Il y a par contre opposition entre تَوَلَّتْ et تَجَلَّتْ (de تَجَلى : "se manifester, se montrer").

66. الفَيْ est synonyme de غَنيمة ("butin"), du verbe (i) فَاءَ : "s'emparer (d'un butin)", qui donne le mot فَيْءٌ , "butin", réduit ici à فَيْ à cause de la rime.

67. Yūsuf, le Joseph biblique, était si beau, qu'il a pu être pris comme le symbole de la beauté. La Genèse le présente « de belle prestance et de beau visage » (Gn., XXXIX, 6). Dans la sourate Yūsuf, non seulement la femme du grand intendant de Pharaon s'éprend de lui, mais il est dit au sujet des femmes (Q., XII, 31) : « Quand elles le virent, elles le trouvèrent si beau qu'elles se firent des coupures aux mains. » Yūsuf vit en songe douze étoiles se prosterner devant lui. Son père, Jacob, effrayé par cette vision, lui recommanda de ne pas en parler à ses frères, de peur que ceux-ci n'en fussent jaloux.

68. Ubayy, compagnon du Prophète, était un des grands lecteurs du Coran. Il y a ici un *ğinās* entre يُتْلى et يَتْلُو , de la racine تلاَ ، يَتْلُو dans le sens de "suivre" et de "réciter".

On notera aussi le *ğinās* entre les premier et dernier mots : أَبَى ("refuser") et أُبَيْ .

٥٣ . وَأَرَى مِنْ رِيحِهِ الرَّاحَ انْتَشَتْ   وَلَهُ مِنْ وَلَهٍ يَعْنُو الأُرَيْ

٥٤ . ذُو الفَقَارِ اللَّحْظُ مِنْهَا أَبَدًا   وَالحَشَا مِنِّيَ عَمْرٌو وَحُيَيْ

٥٥ . أَنْحَلَتْ جِسْمِي نُحُولاً خَصْرُهَا   مِنْهُ حَالِي فَهْوَ أَبْهَى حُلَّتَيْ

٥٦ . إِنْ تَثَنَّتْ فَقَضِيبٌ فِي نَقًا   مُثْمِرٌ بَدْرَ دُجًى فَرْعَ ظُمَيْ

٥٧ . وَإِذَا وَلَّتْ تَوَلَّتْ مُهْجَتِي   أَوْ تَجَلَّتْ صَارَتِ الأَلْبَابُ فَيْ

٥٨ . وَأَبَى يَتْلُوَ إِلاَّ يُوسُفًا   حُسْنُهَا كَالذِّكْرِ يُتْلَى عَنْ أُبَيْ

---

60. L'image est très forte : ses lèvres sont plus douces que le miel, lui-même pourtant symbole de la douceur. On notera le *ǧinās* entre le premier mot : أَرَى ("je vois") et le dernier : الأُرَيْ , qui vient de أَرَى ، يَرِي ("produire du miel", en parlant de l'abeille). Le mot est donc un synonyme de عَسَل , "miel".

De même, *ǧinās* entre ريحه et الرَّاحَ , issus du même verbe (a) رَاحَ , le premier mot signifiant "vent, souffle, odeur", et le second "vin".

61. Dans le texte, ذُو الفَقَارِ est le nom de l'épée de 'Alī b. Abī Ṭālib.

62. Il s'agit de 'Amr b. Wudd al-'Āmirī, tué par 'Alī, de son épée, à la bataille du Fossé. Le *wāw* qui suit عَمْرٌ ne se prononce pas, mais permet de distinguer عَمْرٌ de عُمَرُ. Ḥuyayy est Ḥuyayy b. Aḫṭab, juif dont le Prophète avait épousé la fille, et qui fut aussi tué par 'Alī.

L'image est ici que le regard de la bien-aimée transperce comme l'épée de 'Alī transperça 'Amr et Ḥuyayy.

63. Il faut comprendre ici que la minceur de l'amoureux est l'amaigrissement dû à la maladie, car il est en quelque sorte malade d'amour, alors que la minceur de la bien-aimée, elle, est naturelle, et est un aspect de sa beauté. Cependant, loin de s'en plaindre, il s'en félicite.

64. Littéralement : « Si elle ondule, c'est comme un rameau dans une dune. » L'image est que sa croupe est comme une dune, sa taille est comme un rameau planté dans une dune, et son visage est semblable à la lune sur le rameau. Il y a de surcroît l'image d'une ondulation des hanches semblable au mouvement du rameau qu'une brise agite.

46. Je le jure, par les habits de poussière que j'ai revêtus [49],
En vérité, les deux montagnes [50] [de La Mekke] ont remplacé celles de mon pays.

47. Je le jure, par la réunion à Ǧam' [51] de ceux qui viennent de toutes parts,
Et tous ceux qui cheminent à Marr [52], à l'ombre des jeunes palmiers,

48. Assurément, tout ce que je souhaite, c'est Minā [53] et ses habitants,
Même si ceux-ci refusent que j'y retourne [54].

49. Depuis que j'ai découvert [55] les villages de Damas,
Et que, pour y entrer, j'ai délaissé les saules [56] des alentours,

50. Après celle des dunes [57], aucune demeure ne m'a plu ;
Je ne puis admirer personne d'autre que mon aimée Mayya.

51. Ô quelle nostalgie m'inspire la clarté de son visage,
Et que mon cœur a soif de ses lèvres brunes [58] !

52. De ses lèvres et de ses yeux, je suis ivre,
Et chacune de ces ivresses [59] m'emplit d'émoi.

---

56. بان ou بانة désigne l'arbre qui donne la noix muscade, mais est aussi une variété de saule d'Égypte. C'est ce dernier sens qui me paraît le plus approprié ici. Il y a un *ǧinās* entre ce mot, بَانَاتِ , et بَايَنْتُ , de بَايَنَ ("se séparer, quitter, abandonner").

57. النَّقَا désigne un monticule de sable, un mamelon de sable. C'est l'image de la courbe vallonnée d'une dune de sable.

58. L'image des lèvres brunes se comprend plus facilement si l'on se réfère à cet autre poème de Ibn al-Fāriḍ : « Dans l'arène où s'affrontent les yeux et les cœurs, je suis la victime », vers 34, p. 259 : « [Ils le voient] sur mes lèvres posées sur le bord de la coupe / Goûtant au nectar du vin, dans l'éden de toute quiétude. » Les lèvres de la bien-aimée sont ici comparées à une coupe de vin, la salive elle-même est assimilée au vin. D'où la couleur rouge foncé des lèvres qui évoque l'ivresse du vin. لُمَيْ vient de la racine لَمَى ، يَلْمِي : "avoir les lèvres rouge foncé".

59. Dans سَكْرَةٌ et سَكْرَتَيْ , c'est le même mot qui est répété, le premier dans le sens de "ivre", le second dans le sens de "mes deux ivresses" (c'est-à-dire celle que provoque en moi le spectacle de ses lèvres, et celle que provoque le spectacle de ses yeux).

٤٦ . وَادِّرَاعِي حُلَلَ النَّقْعِ وَلِي   عَلَمَاهُ عِوَضٌ عَنْ عَلَمَيْ
٤٧ . وَاجْتِماعِ الشَّمْلِ فِي جَمْعٍ وَمَا   مَرَّ فِي مَرٍّ بِأَفْيَاءِ الأُشَيْ
٤٨ . لَمِنًى عِنْدِي المُنَى بُلِّغْتُهَا   وأُهَيْلُوهُ وَإِنْ ضَنُّوا بِفَيْ
٤٩ . مُنْذُ أَوْضَحْتُ قُرَى الشَّامِ وَبَا   يَنَتْ بَانَاتِ ضَوَاحِي حِلَّتَيْ
٥٠ . لَمْ يَرُقْ لِي مَنْزِلٌ بَعْدَ النَّقَا   لاَ وَلاَ مُسْتَحْسَنٌ مِنْ بَعْدِ مَيْ
٥١ . آهِ وا شَوْقِي لِضَاحِي وَجْهِهَا   وَظَمَا قَلْبِي لِذَيَّاكَ اللُّمَيْ
٥٢ . فَبِكُلٍّ مِنْهُ وَالأَلْحَاظِ لِي   سَكْرَةٌ وَاطَرَبًا مِنْ سَكْرَتَيْ

---

49 ادِّرَاعِي : de ادَّرع : "endosser, revêtir".

50. *Ğinās* entre عَلَمَاهُ et عَلَمَيْ . عَلَمَيْ : "ses deux montagnes". Il peut s'agir des montagnes de La Mekke, qu'on appelle encore : الأخشبان (أَخْشَب se dit d'ailleurs communément de toute montagne escarpée). Les noms de ces deux montagnes sont respectivement : جبل أبي قبيس (Abū Qubays) et الجبل الأحمر (al-Aḥmar). Il y a aussi deux montagnes du même genre, أخشبان , à Minā, vallée près de La Mekke, mais elles sont moins connues.

51. *Ğinās* entre اجتماع et جَمْع , tous les deux du verbe جَمَعَ ("rassembler"). Ğam' est l'endroit nommé Muzdalifa, entre le mont 'Arafāt et Minā, et il est appelé Ğam' parce que les pèlerins s'y rassemblent. On a dans ces vers un bon exemple de l'emploi des noms de lieux qui doivent faire partie du bagage technique d'un poète, montrant ainsi qu'il connaît les noms de lieux utilisés dans la poésie ancienne. On trouvera chez Ibn al-Fāriḍ de très nombreux exemples de ce genre.

52. *Ğinās* entre (u) مَرَّ ("passer") et مَرٍّ , nom de lieu près de La Mekke.

53. Minā est la plaine entre le mont 'Arafāt et La Mekke où les pèlerins font le sacrifice et lancent des cailloux contre les pieux symbolisant le diable.

Ğinās entre le premier mot : لَمِنًى (composé de لَ , "assurément", et مِنًى , Minā) et المُنَى ("le souhait"), de مَنَى ، يَمْنِي .

54. Le dernier mot بِفَيْ (qui donnait أَفْيَاء , "l'ombre, les ombres" au vers précédent), vient ici de فَيْئَة , issu de la même racine. Il devient فَيْ à cause de la rime, et signifie "retour".

55. *Ğinās* entre أَوْضَحْتُ , de أَوْضَحَ ("discerner, voir clairement"), et ضَوَاحِي ("les environs" ; en arabe moderne, c'est le mot employé pour désigner les faubourgs), de la racine ضَحَا ، يَضْحُو : "sortir au soleil", ce qui est le cas en effet lorsqu'on sort des villes.

38. Mon âme a fondu au creuset de son désir,
Et, après que se furent taries les larmes du corps, elle est devenue source inépuisable de pleurs.

39. Donnez à mes yeux [43] tant que les pleurs sont utiles,
Une source d'eau ; c'est là l'un de mes deux souhaits.

40. Ou bien, au lieu de mes entrailles, donnez-moi celles d'un homme sans passion, bien que ce ne soit pas là ce à quoi j'incline.
Pourtant, si telle est votre préférence, je m'en remets à votre générosité.

41. Mais que vous fassiez le mal ou le bien [44], dans l'amour,
Pour moi, toute chose est bonne, qui émane de vous.

42. Réjouis mon cœur en évoquant l'enclos où sont ceux que j'aime,
Et redis-le à mon oreille, ô mon cher ami.

43. Chante le nom des bien-aimées qui ont dressé leurs tentes à Kudā [45],
Et prête attention aux tristesses que contient mon cœur.

44. Qu'il est gracieux, l'air que fredonne [46] le bon chanteur,
Éloge des belles [47] qui ont choisi pour elles l'eau de Zamzam.

45. Je le jure, par l'enceinte [48] vers laquelle ont voulu se diriger,
Assemblés de tous côtés, les pèlerins sur leurs nobles méharis,

---

47. *Ǧinās* entre مُحْسِنٌ ("qui chante bien") et بحِسَانٍ ("les belles"), les deux termes venant de la même racine حَسُنَ ("être beau"), le premier dans un sens symbolique, le second dans un sens réel.

48. *Ǧinās* entre جَنَابٍ et النُّجُبِ , ce dernier mot venant de نَجِيبَة : "chamelle de race noble". Būrīnī donne plusieurs sens pour جَنَاب (comme par exemple la rêne du cheval), mais il semble que ce soit ici un espace dans la cour de la Ka'ba .

On peut supposer ici une référence à Q., XXII, 27 : « Appelle les hommes au pèlerinage. Ils viendront à toi à pied ou sur des chameaux élancés. Ils viendront par tous les défilés. »

٣٨ . ذَابَتِ الرُّوحُ اشْتِيَاقًا فَهْيَ بَعْـ   ـدَ نَفَادِ الدَّمْعِ أَجْرَى عَبْرَتِي

٣٩ . فَهَبُوا عَيْنَيَّ مَا أَجْدَى البُكَا   عَيْنَ مَاءٍ فَهْيَ إِحْدَى مُنْيَتَيْ

٤٠ . أَوْ حَشًا سَالٍ وَ لَا أَخْتَارُهُ   إِنْ تَرَوْا ذَاكَ بِهَا مَنًّا عَلَيْ

٤١ . بَلْ أَسِيئُوا فِي الهَوَى أَوْ أَحْسِنُوا   كُلُّ شَيْءٍ حَسَنٌ مِنْكُمْ لَدَيْ

٤٢ . رَوِّحِ القَلْبَ بِذِكْرِ المُنْحَنَى   وَأَعِدْهُ عِنْدَ سَمْعِي يَا أُخَيْ

٤٣ . وَاشْدُ بِاسْمِ اللَّاءِ خَيَّمْنَ كَذَا   عَنْ كُدًا وَاعْنَ بِمَا أَحْوِيهِ حَيْ

٤٤ . نِعْمَ مَا زَمْزَمَ شَادٍ مُحْسِنٌ   بِحِسَانٍ تَخِذُوا زَمْزَمَ جَيْ

٤٥ . وَ جَنَابٍ زُوِيَتْ مِنْ كُلِّ فَجْـ   ـجٍ لَهُ قَصْدًا رِجَالُ النُّجْبِ زَيْ

---

43. Il s'agit du premier de deux souhaits. L'autre souhait est dans le vers suivant. On notera le *ǧinās* entre عَيْنَيَّ مَا ("mes deux yeux" et le relatif ما) et عَيْنَ مَاءٍ ("une source d'eau"), comme entre أَجْدَى (de جَدَا ، يَجْدُو : "être utile") et إِحْدَى (de وَحَدَ).

44. Opposition entre أَسِيئُوا , impératif du verbe أَسَاءَ , 4e forme de سَاءَ ، يَسُوءُ ("faire le mal") et أَحْسِنُوا , impératif de la 4e forme أَحْسَنَ , de حَسُنَ ، يَحْسُنُ ("être bien"), avec reprise dans le deuxième hémistiche de حَسَنٌ .

45. كُدًا , qui, selon Būrīnī, peut aussi se lire كَدًا , est le nom de la plus haute montagne dominant La Mekke. Nom connu dans la poésie arabe, et utilisé par Ibn al-Fāriḍ sous la forme كَدَاء dans le poème : « Le parfum de la brise nocturne vient de Zawrā' », vers 22, p. 143, parlant du défilé de كَدَاء .

On notera le *ǧinās* (*ǧinās al-taṣḥīf*) entre كَذَا et كُدًا , le *ǧinās al-nāqiṣ* entre عَنْ et أَعْنَ (de عُنِيَ : "être préoccupé de, prendre à cœur"), et le *ǧinās al-ištiqāq* entre أَحْوِيه et حَيْ (de حَوَى ، يَحْوِي , "réunir, rassembler, contenir") ; il s'agit ici d'un *maf'ūl muṭlaq*, حَيْ étant le *maṣdar* de حَوَى .

46. زَمْزَمَ est une onomatopée. Le mot s'emploie aussi en langage populaire dans le sens de "faire des fronces" (en parlant du tailleur), comme on "fronce les lèvres". L'origine est زمام , la rêne du cheval.

Naturellement, il y a un *ǧinās* entre le premier زَمْزَمَ dans ce sens, et le second زَمْزَمَ qui indique en général un puits qui a de l'eau en abondance, mais aussi qui désigne le fameux puits de Zamzam à La Mekke, comme c'est le cas ici.

31. Celui qui blâme mon amour pour vous n'espère plus
Me faire revenir à la raison ; la passion n'est-elle pas toujours en effet égarement [35] ?

32. Est-il aussi aveugle à votre beauté,
Que je suis sourd à son blâme ?

33. Sa raison ne lui interdit-elle [36] pas de réprouver
Celui qui toujours refuse les conseils, qu'il les ait ou non écoutés ?

34. Dans sa prétention, il n'a cessé de me donner des avis [37] ;
Vraiment, il est égaré en son délire : je ne prête pas l'oreille aux paroles trompeuses.

35. Pourquoi blâme-t-il, au sujet de Lamyā' [38], un homme qui obéit à l'amour,
Mais qui, s'agissant de semonces [39], est plus désobéissant que les gens de ʻUṣay ?

36. Réprouver l'amoureux [40] qui s'est épris de vous devant la Kaʻba,
Cela montre bien que ce sermonneur n'a pas plus de raison qu'un enfant.

37. Celui qui me fait grief d'une passion [41] sincère,
Passion qui ne me quitte pas, on peut le nommer Hayy b. Bayy [42].

---

40. On notera le *ğinās* entre صَبًّا ، صَبَا , et صُبَيْ . صَبًّا ("un amoureux") vient de صَبّ ، يَصَبُّ : "aimer ardemment". صَبَا بِكُمْ vient de صَبَا ، يَصْبُو , "aimer, avoir un penchant pour". Le dernier mot, صُبَيْ , est le diminutif de صَبِيٌّ , "jeune garçon", dont l'origine est aussi صَبَا ، يَصْبُو .

On notera également الحجْر dans le premier hémistiche et حَجِر dans le second. Dans le premier cas, nous traduisons par Kaʻba, mais il peut s'agir aussi, plus exactement, d'un endroit dans la cour de la grande mosquée de La Mekke, près de la Kaʻba.

41. صَبْوَةٍ : "amour, inclination", vient aussi de صَبَا ، يَصْبُو .

42. هَيُّ بْنُ بَيْ : expression indiquant quelqu'un qu'on ne connaît pas, dont on ne sait rien, en d'autres termes, qui est sans valeur. Elle est par exemple utilisée par Īlyā Abū Māḍī : كُلُّنَا بَعْدَ الرَدَى هَيُّ بْنُ بَيّ dans le sens de : « Pas de vie éternelle après la mort, tout homme est Hayy b. Bayy. »

On notera le *ğinās* entre بِي et بَيْ et entre هِيَ et هَيُّ .

٣١ . رَجَعَ اللاَّحِي عَلَيْكُمْ آيِسًا   مِنْ رَشَادِي وَكَذاكَ العِشْقُ غَيْ
٣٢ . أَبِعَيْنَيْهِ عَمًى عَنْكُمْ كَمَا   صَمَمٌ عَنْ عَذْلِهِ فِي أُذُنَيْ
٣٣ . أَوَلَمْ يَنْهَ النُّهَى عَنْ عَذْلِهِ   زَاوِيًا وَجْهَ قَبُولِ النُّصْحِ زَيْ
٣٤ . ظَلَّ يُهْدِي لِي هُدًى فِي زَعْمِهِ   ضَلَّ كَمْ يَهْذِي وَلا أُصْغِي لِغَيْ
٣٥ . وَلِمَا يَعْذُلُ عَنْ لَمْيَاءَ طَوْ   عَ هَوًى فِي العَذْلِ أَعْصَى مِنْ عُصَيْ
٣٦ . لَوْمُهُ صَبًّا لَدَى الحِجْرِ صَبَا   بِكُمُ دَلَّ عَلَى حِجْرِ صُبَيْ
٣٧ . عَاذِلِي عَنْ صَبْوَةٍ عُذْرِيَّةٍ   هِيَ بِي لا فَتِئَتْ هَيُّ بْنُ بَيْ

35. On notera l'opposition entre رَشَادي (de (u) رَشَدَ : "être dans la bonne voie"), et غَـيْ (de غَوَى ، يَغْوِي : "être dans l'erreur, sur une fausse voie"). Il y a ici le thème, souvent repris, que l'amour est par excellence source d'égarement.

36. النُّهَى : pluriel de نُهْيَة : "sagesse, prudence" (de (a) نَهُوَ : "être sagace"). Le même verbe (u) نَهَا signifie "interdire", et il y a donc ici un *ğinās* entre les deux mots.

37. On notera le *ğinās* entre يُهْدِي ، هُدًى et يَهْذِي . يُهْدي et هُدًى viennent de يَهْدي ، هَدَى , "guider", et le second est *maf'ūl bihi*, soit : "guider sur la bonne voie". (i) هَذَى signifie "délirer, divaguer". De plus, il y a encore ici, comme dans le vers 36 entre رَشَادي et غَيْ , opposition entre هُدًى et غَيْ : "la voie droite" et "l'égarement". Mais on remarquera que pour Ibn al-Fāriḍ, c'est celui qui voudrait le ramener sur la voie droite qui risque de l'égarer, et c'est pourquoi il ne l'écoute pas, car sa voie droite à lui, c'est l'égarement de l'amour.

38. لَمْيَاءَ : nom de femme, symbolique.

39. On notera la répétition de عذل dans le يَعْذُلُ du premier hémistiche, et le العَذْلِ du deuxième hémistiche, du verbe يَعْذُلُ ، عَذَلَ , "blâmer", le second étant le *maṣdar* du même verbe.

De même, on notera l'opposition entre طَوْعَ , de يَطَاعُ ، طَاعَ , "obéir", et أَعْصَى, de يَعْصِي ، عَصَى , "être désobéissant", ici à l'élatif.

Il y a encore un *ğinās* entre أَعْصَى et عُصَيْ , ce dernier mot étant une abréviation, pour la rime, de عُصَيَّة , nom de tribu.

25. Avez-vous jamais vu, ou entendu dire d'un lion,
Qu'il a été chassé par l'œillade d'un daim ou d'une biche ?

26. La flèche du plus éveillé des hommes a échoué,
Alors que le trait de vos yeux a embrasé mes entrailles [29].

27. Le guérisseur a posé sa paume sur ma poitrine,
Et s'est déclaré incapable de soigner cet amour.

28. Est-il une chose qui pourrait rafraîchir le brasier qui a brûlé
Jusqu'aux extrémités de mon corps, jusqu'au tréfonds de mes entrailles [30], quoi donc ?

29. Ma faiblesse vient de la langueur [31] de vos paupières,
Mon remède, c'est le miel qu'est le suc de vos lèvres [32].

30. Faites-moi entendre des menaces ou des promesses [33], quand bien même vous ne les tiendriez pas,
Car c'est le principe du code de l'être aimé que la dette de l'amour [34] soit toujours ajournée.

---

31. Noter le *ğinās* entre سَقَمِي et سُقْمِ . سَقَمٌ indique la maladie, mais dans un sens véritable, alors que سُقْمٌ indique également la maladie, mais dans le sens d'une coquetterie.

32. On notera l'opposition des deux mots qui inaugurent et clôturent le vers : سَقَمِي : "ma maladie, mon infirmité", et دُوَيْ , pour دَوَاء (comme au vers 28, la *hamza* est remplacée par un *yā'* pour la rime) : "remède". De même dans le vers précédent, c'est pour la rime que le mot هُوَيْ , diminutif de هواء , a été choisi.

33. Le jeu de mots ici est étonnant : le premier أَوْعِدُونِي est constitué d'un seul mot et est la quatrième forme de وَعَدَ dans le sens de : "menacez-moi". Le second, أَوْ عِدُونِي, s'il est identique à la lecture, est constitué de أَوْ : "ou bien", et de عِدُونِي , qui vient aussi de وَعَدَ , à la première forme, dans le sens de : "promettez-moi". Le sens est d'ailleurs clair, et relève d'un thème fréquent chez Ibn al-Fāriḍ : la plus grande souffrance qu'il puisse endurer de la part de l'Aimé, c'est l'indifférence. Tout vaut donc mieux que son silence. De ce point de vue, mieux valent donc encore les blâmes et les reproches.

34. On notera le *ğinās* entre دين et دَيْن , et entre حِبّ et حُبّ . Le premier دين est à entendre dans le sens normal de "religion, règle, loi", et l'expression دين الحِبّ signifie donc "la religion (ou la loi) de l'être aimé" (et non pas de l'amour, car nous avons حِبّ , et non pas حُبّ). Le second دَيْن est à entendre dans le sens de dette, et l'expression دَيْن الحُبّ signifie donc : "la dette de l'amour".

٢٥ . هَلْ سَمِعْتُمْ أَوْ رَأَيْتُمْ أَسَدًا   صَادَهُ لَحْظُ مَهَاةٍ أَوْ ظَبْيْ
٢٦ . سَهْمُ شَهْمِ القَوْمِ أَشْوَى وَشَوَى   سَهْمُ أَلْحَاظِكُمُ أَحْشَايَ شَيْ
٢٧ . وَضَعَ الآسِي بِصَدْرِي كَفَّهُ   قَالَ مَا لِي حِيلَةٌ فِي ذَا الهُوَيْ
٢٨ . أَيُّ شَيْءٍ مُبْرِدٌ حَرًّا شَوَى   لِلشَّوَى حَشْوَ حَشَايَ أَيُّ شَيْ
٢٩ . سَقَمِي مِنْ سُقْمِ أَجْفَانِكُمُ   وَبِمَعْسُولِ الثَّنَايَا لِي دُوَيْ
٣٠ . أَوْعِدُونِي أَوْ عِدُونِي وامْطُلُوا   حُكْمُ دِينِ الحُبِّ دَيْنُ الحِبِّ لَيْ

---

29. On notera dans ce vers une allitération en ش , sans compter les س . Même si l'on peut parfois trouver à cela quelque lourdeur, c'est un procédé classique employé par les poètes arabes pour prouver leur degré de technicité. Le second شَوَى est employé dans le sens normal du verbe شَوَى ، يَشْوِي : "brûler, embraser". Le premier أَشْوَى vient du même verbe, mais qui a aussi le sens d'atteindre les parties du corps nommées شَوَى , c'est-à-dire les membres dont la lésion n'est pas mortelle. Ce qui fait que si le chasseur atteint cette partie-là, il ne tue pas sa proie, et de ce fait, le verbe a ici le sens de "rater".

On notera la forme de *ǧinās* entre سَهْمُ ("flèche") et شَهْمِ ("homme ferme, habile, énergique").

30. On a de nouveau dans ce vers une allitération en ش . On notera la répétition de أَيُّ شَيْءٍ au début et de أَيُّ شَيْ à la fin : ce sont les mêmes mots dans le même sens, mais à cause de la rime, la *hamza* du شيء final s'est transformée en *yā'*, et il y a donc deux *yā'*. Ce sont toutefois les mêmes mots qui encadrent le vers.

On notera l'opposition de sens (*ṭibāq*) de deux mots contigus : مُبْرِدٌ (de (u) بَرَدَ : "être froid"), ici dans le sens d'une "chose" qui serait rafraîchissante, et حَرًّا (de (u) حَرَّ : "être brûlant") : "chaleur, ardeur".

On notera le *ǧinās* entre le شَوَى du premier hémistiche, de شَوَيَ ، يَشْوِي , dans le sens ordinaire de "brûler", et le لِلشَّوَى du deuxième hémistiche, employé comme au vers 26 dans le sens de "membres".

On notera enfin le *ǧinās* entre حَشْوَ , de حَشَا ، يَحْشُو : "farcir, bourrer", ici dans le sens de "contenu", et حَشَايَ , du même verbe حَشَا ، يَحْشُو , ici dans le sens d'"entrailles".

18. Ce que je décris concerne ce qui est apparent,
Ce qui est enfoui en moi m'éloigne de le pouvoir connaître [21].

19. Ô vous que j'aime, et qui me connaissiez dans ma jeunesse,
Comment me rejetez-vous dans mon âge mûr [22] ?

20. Par ma vie, d'ordinaire, la passion pour la belle [23]
Blanchit la tête du jeune homme [24] brun.

21. C'est l'accablement que m'a valu le désir
Aussi sûrement que le *lām*, au sens de "que", introduit le subjonctif [25].

22. Lorsque je me plains des douleurs de mes flancs,
La doléance même ajoute une brûlure [26] à la blessure.

23. L'œil des envieux sur celle que j'aime m'a calciné,
Que cet œil souffre à jamais de cette ardeur [27] lancinante.

24. Par quel mystère m'appelle-t-on, dans la guerre, courageux [28],
Alors que, avec elle, dans l'amour, je suis faible et soumis ?

---

exception à cette règle. Beau pessimisme sans doute, mais aussi peut-être, conclusion d'une longue expérience.

On notera le *ğinās* entre نَصَبًا ("malheur, souffrance"), et نَصْبًا (l'accusatif pour le nom, ou le subjonctif pour le verbe).

On notera aussi la répétition de كَسَبَ dans اَكْسَبَنِي et تُكْسِبُ .

26. Le dernier mot du vers, كَيْ , vient de كَوَى ، يَكْوِي : "cautériser, appliquer un fer chaud".

On notera la répétition de la racine شَكَا ، يَشْكُو ("se plaindre"), dans : أشْكُو et بِالشَكْوى , et la répétition de جَرِحَ ("être blessé"), dans جِراحًا et الجُرْحُ .

27. Comme dans le vers précédent, الكَيْ provient de la racine كَوَى et a le même sens de "brûlure, cautérisation" (littéralement : « la souffrance de la brûlure. ») Le deuxième كَيْ est une redondance (*maf'ūl muṭlaq*).

28. Il y a une sorte de *ğinās* entre باسلاً (de بَسُلَ , يَبْسُلُ , "être brave, courageux") dans le sens de "courageux", et مُسْتَبْسِلاً (de la même racine, mais à la dixième forme, dans le sens de "courir à la mort, accepter une mort certaine"), dans le sens ici de "soumis".

On peut noter une opposition entre حَرْب , la guerre, et حُبّ , l'amour. Enfin, le vers se termine ici aussi par كَيْ , très souvent répété dans ce passage, avec encore un sens différent : du verbe كَيأَ , dans le sens de "homme faible ou poltron".

١٨ . والـذي أَرْوِيـهِ عَـنْ ظَـاهِـرِ مَـا   بَـاطِـنِـي يَـزْوِيـهِ عَـنْ عِـلْـمِـيَ زَيْ
١٩ . يَـا أُهَـيْـلَ الـوُدِّ أَنَّـى تُـنْـكِـرُو   نِـيَ كَـهْـلاً بَـعْـدَ عِـرْفَـانِـي فُـتَـيْ
٢٠ . وَهَـوَى الـغـادَةِ عَـمْـرِي عـادَةً   يَجْلِبُ الشَّيْبَ إِلَى الشَّابِ الأُحَيْ
٢١ . نَصَبًا أَكْسَبَنِي الشَّوْقُ كَمَا   تُـكْـسِـبُ الأَفْـعـالَ نَـصْـبًـا لامُ كَـيْ
٢٢ . ومَتَى أَشْكُو جِرَاحاً بِالحَشَا   زِيدَ بِالشَّكْوَى إِلَيْهَا الجُرْحُ كَيْ
٢٣ . عَيْنُ حُسَّادِي عَلَيْهَا لِي كَوَتْ   لا تَـعَـدَّاهَـا أَلِـيـمُ الـكَـيِّ كَـيْ
٢٤ . عَجَبًا في الحَرْبِ أُدْعَى بَاسِلاً   وَلَـهَـا مُـسْـتَـبْـسِـلاً فِـي الـحُـبِّ كَـيْ

---

21. Ce vers est particulièrement construit. Il y a d'abord opposition entre ظـاهـر (l'apparent) et بـاطـن (le caché) : c'est là un thème fréquent chez tous les mystiques, le secret divin n'étant pas accessible à tous, Dieu ne se révélant en quelque sorte que par degrés, et selon son bon plaisir. La même notion s'applique au Coran, dont un sens obvie est accessible à tous les croyants, mais dont le sens profond et caché n'est dévoilé qu'aux amis de Dieu et aux rapprochés.

Il y a ensuite un *ǧinās* entre أرويه ("rapporter, raconter") et يَزْوِيه ("cacher, celer").

22. Opposition entre تُـنْـكِـرُونِـي ("rejeter, refuser") et عِـرْفَـانِـي ("connaître"). Littéralement : « Vous me rejetez dans l'âge mûr après m'avoir connu dans ma jeunesse. » L'idée est à la fois celle de l'infidélité de l'aimé, et de sa cruauté : il semble que ce soit précisément au moment où l'on a le plus besoin de l'ami que celui-ci se dérobe.

23. On notera ici le jeu de mots jouant sur la différence de prononciation entre le غ et le ع : entre الغادة , qui désigne une jeune femme svelte, du verbe (a) غَـيِـدَ , "être mince et flexible" (ce qui se dit en particulier d'un rameau) et عادَةً .

24. Opposition entre الشَّيْبَ , qui désigne celui qui a des cheveux blancs, et donc qui est vieux, de (i) شابَ , "blanchir la tête", c'est-à-dire "devenir vieux", et شابّ , "le jeune homme" (du verbe شَبَّ : "croître, grandir").

25. On peut s'interroger sur la qualité poétique de cette comparaison grammaticale, mais il s'agit ici d'un exemple typique d'utilisation en poésie du langage grammatical. Le sens toutefois est clair : il s'agit d'affirmer la certitude absolue de ce que dit le premier hémistiche : le désir ne vaut qu'accablement, c'est là chose aussi certaine que la lettre ل , au sens de "que", entraîne le subjonctif (soit ل ou لِـكَـيْ). Il n'y a aucune

11. Il refuse qu'on le persuade d'endurer d'être loin de vous [13],
Mais se tournant vers vous, de votre part, il supporte tout ce que vous faites.

12. L'envieux a divulgué, après votre départ,
Ce qu'auparavant il celait en lui [14].

13. Du fait de votre amour, sa vie tout entière est un jeûne,
Il ne cesse d'aller de veille [15] en vigile [16].

14. Du désir de votre vision, qui étancherait sa soif, il est altéré,
Il a une soif intense de vous voir, et d'en être abreuvé [17].

15. Ne sachant rien de ce qui va lui advenir [18],
Nul homme ne sait ce qu'il doit faire dans l'épreuve.

16. Devant une telle souffrance, les médecins sont incompétents [19],
Et la dire ne sert à rien.

17. Il préfère cacher le mal qui l'a atteint,
Pour éviter la réprimande de ceux qui seraient instruits de son amour pour Rayya [20].

---

17. Très belle image, qui associe le désir et le fait d'être altéré de soif. La soif elle-même exprime la violence du désir, et l'emploi des deux termes : صاديًا et شوقًا a une valeur de redondance, d'insistance sur l'intensité du désir (de صَدِي , "avoir soif", et de شَاقَ, "désirer ardemment").

Il y a un *ğinās* entre صَادِيًا et لصَدًا .

De même, *ğinās* entre رُؤْيَا et رَيْ . On a noté, dans le premier hémistiche, que c'est la vision de l'image du Bien-Aimé qui apaiserait sa soif. On a la reprise de la même idée dans le deuxième hémistiche ; littéralement : « Il est très altéré de votre vision et de votre étanchement » (رَيْ vient de رَوِيَ : "être abreuvé").

18. *Ğinās* entre حائرًا , qui vient du verbe حَارَ ، يَحَارُ : "ne pas savoir", et حَائِرٌ , qui vient du verbe حَارَ ، يَحُورُ : "finir". De même, *ğinās maqlūb* entre أَمْرُهُ et المَرْءُ .

19. On notera encore le *ğinās* entre أسًى et الإِسى (de (i) أَسَى , "souffrir", et de (u) أَسَا, "soigner").

20. *Ğinās* entre les premier et dernier mots du vers : رَائِيًا et رَيْ . Rayya est un nom de femme, ici Ray à cause du mètre.

١١ . جامِحًا إِنْ سِيمَ صَبْرًا عَنْكُمُ   وعَلَيْكُمْ جَانِحًا لَمْ يَتَأَيْ

١٢ . نَشَرَ الكَاشِحُ ما كانَ لَهُ   طَاوِيَ الكَشْحِ قُبَيْلَ النَّأْيِ طَيْ

١٣ . فِي هَوَاكُمْ رَمَضانٌ عُمْرُهُ   يَنْقَضِي مَا بَيْنَ إِحْيَاءٍ وطَيْ

١٤ . صَادِيًا شَوْقًا لِصَدًّا طَيْفِكُمْ   جِدَّ مُلْتَاحٍ إِلَى رُؤْيَا وَرَيْ

١٥ . حَائِرًا فِيمَا إِلَيْهِ أَمْرُهُ   حَائِرٌ والمَرْءُ فِي المِحْنَةِ عَيْ

١٦ . فَكَأَيِّنْ مِنْ أَسًى أَعْيَا الإِسَى   نَالَ لَوْ يُغْنِيهِ قَوْلِي وَكَأَيْ

١٧ . رَائِياً إِنْكَارَ ضُرٍّ مَسَّهُ   حَذَرَ التَّعْنِيفِ فِي تَعْرِيفِ رَيْ

---

13. Il y a ici une subtilité dans la construction de صَبَرَ avec على et عن . صبر على veut dire : "supporter quelque chose avec patience", alors que صبر عن signifie : "supporter d'être privé de". Dans le premier hémistiche, il faut donc comprendre qu'il ne supporte pas d'être loin du Bien-Aimé, et dans le second hémistiche, qu'il supporte tout ce qui vient du Bien-Aimé, quel qu'en soit l'agrément ou le désagrément.

On notera le *ǧinās* entre جامحًا , du verbe جَمَحَ , "être récalcitrant, fougueux, rétif (se dit en particulier du cheval), résister", et جَانِحًا du verbe جَنَحَ : "se pencher vers, se tourner vers".

14. Il faut comprendre le texte ici selon l'expression : طَوَى كَشْحَهُ على , "cacher dans son cœur", dans le sens où quelqu'un cache en son cœur une haine secrète. Le dernier mot du vers : طَيْ , a la même origine : طَوَى طَيْ : c'est une redondance, comme on dit : مشى مشيًا .

15. إِحْيَاء est à comprendre dans le sens de "passer la nuit à veiller", et sans doute ici, comme celui qui est en prière, du verbe أَحْيَا ، يُحْيِي dont le sens général est "veiller", en lien naturellement avec l'origine حَيّ , "vivant", dans la mesure où, si l'on veille, la nuit reste "vivante".

16. Le dernier طَيْ est ici à comprendre selon l'expression : طَوَى يَوْمَهُ : le fait de continuer le jeûne, de jeûner toute la journée. طَيْ ici ne vient pas de طَوَى ، يَطْوِي, mais de طَوِيَ ، يَطْوَى : "ne pas manger à la fin du jour". On peut donc comprendre l'image dans le sens de celui qui, à l'heure où il pourrait le faire lorsqu'arrive le crépuscule, ne rompt pas le jeûne.

On notera le *ǧinās* entre الكَاشِحُ et الكَشْحِ .

5. De celui qui, le sachant malade, vient prendre de ses nouvelles, il se cache,
Il est semblable à la trace de la pliure quand ce qui était plié a été déplié [7].

6. Le mal qu'il subit, d'accidentel, est devenu son essence même,
Sa peine est telle que son discours est hors de sens [8].

7. N'eût-il gémi, que, pas plus que le croissant de lune au trentième jour [9],
Mes yeux n'eussent discerné sa présence [10].

8. Il est l'exemple de celui que le serpent a mordu [11],
C'est comme si, par votre amour, il avait été arraché de force à la vie.

9. Ses yeux, à cause de l'éloignement, pleurent
Quand la chute de l'astre du Cancer, elle, se fait sans que tombe la pluie [12].

10. Bien qu'il vive parmi les siens, il est étranger et loin de tout,
Nul désir ne le pousse vers ses propres patries.

---

11. On notera le double jeu de mots entre مَسْلوب حَيَاةً dans le premier hémistiche : « celui dont on a enlevé la vie », de سَلَبَ ("piller, enlever"), et مَلْسُوبَ حَيْ dans le second hémistiche : « celui que le serpent a mordu », de لَسَبَ ("mordre"), et حَيْ pour حَيَّة : "serpent". Le jeu de mots entre مسلوب et ملسوب , où il n'y a pas parfaite homonymie puisqu'il y a inversion de lettres, est un bon exemple de *ǧinās maqlūb*.

12. Vers difficile, dont je dois dire qu'il m'est resté obscur. Le dernier mot, خَيْ , vient de خَوَى : "être vide, être sec". Il y a manifestement un *ǧinās* entre للنَّاي et نَوْءُ et entre طَرْفًا et الطَّرْف .

Mais de quel astre s'agit-il ici ? الطَّرْف est l'astre du Cancer, ou du Lion, et il faut prendre نوء الطرف dans le même sens, selon ce qu'on lit dans le كتاب الأنواء de Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muslim b. Qutayba al-Dīnawarī, p. 56 : *Cancri et Leonis* : الطرف، طرف، الأسد (منزل) ونوء الطرف ست ليال. ولم أسمع به مفردًا. وإنّما ينسب النوء في الشعر إلى الأسد

Il semble que نَوْءٌ se dise d'une étoile dont l'apparition annonce la pluie, et il y aurait un contraste entre les larmes que verse l'esseulé, éloigné du Bien-Aimé, et la sécheresse inattendue de l'astre qui pourtant, habituellement, amène la pluie.

٥. خَافِيًا عَنْ عَائِدٍ لاحَ كَمَا　　لاحَ فِي بُرْدَيْهِ بَعْدَ النَّشْرِ طَيْ

٦. صَارَ وَصْفُ الضُّرِّ ذَاتِيًّا لَهُ　　عَنْ عَنَاءٍ وَالكَلامُ الحَيُّ لَيْ

٧. كَهِلالِ الشَّكِّ لَوْلا أَنَّهُ　　أَنَّ عَيْنِي عَيْنَهُ لَمْ تَتَأَيْ

٨. مِثْلَ مَسْلُوبِ حَيَاةٍ مَثَلاً　　صَارَ فِي حُبِّكُمُ مَلْسُوبَ حَيْ

٩. مُسْبِلاً لِلنَّأْيِ طَرْفًا جَادَ أَنْ　　ضَنَّ نَوْءُ الطَّرْفِ إِذْ يَسْقُطُ خَيْ

١٠. بَيْنَ أَهْلِيهِ غَرِيبًا نَازِحًا　　وَعَلَى الأَوْطَانِ لَمْ يَعْطِفْهُ لَيْ

---

7. On retrouve ici le طَـــي du premier vers dans le sens de "pliure", de la même racine طوى , avec peut-être en plus une insistance supplémentaire sur le fait de cacher en pliant, comme l'indique le premier mot du vers : خافيًا , le sens de cacher n'étant lui-même pas étranger à طوى . On notera d'ailleurs l'emploi de طوى dans Q., XXI, 104 : « يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ »

« Le jour où nous plierons les cieux comme on plie un rouleau écrit. »

Il s'agit d'ailleurs d'une image déjà utilisée dans la Bible : cf. Isaïe, XXXIV, 4 : « [...] Les cieux sont enroulés comme un livre [...] », et Apocalypse, VI, 14 : « Et le ciel disparut comme un livre qu'on roule. »

On remarquera enfin dans ce vers la répétition de لاح dans le même sens ("apparaître").

8. Il y a une opposition (en arabe, *ṭibāq* : quand il y a dans le même vers deux mots de sens opposés) entre وَصْفُ , qui indique une qualité, une caractéristique, dans le sens philosophique de l'accident, et ذاتيًا qui indique l'être même, l'essence.

Il y a de même opposition entre الحَيُّ et لَيْ ، حَيٌّ étant le terme qui signifie "vivant", mais qui est ici à comprendre au sens de "clair", "évident", opposé à ce qui est tortueux et caché.

9. Le premier croissant de la nouvelle lune, quand il apparaît, est si mince et si ténu, qu'on le distingue à peine. Ibn al-Fāriḍ poursuit ici sur la même image : celui qui aime, consumé par la passion d'amour, est si diaphane que sa présence est à peine discernable, tout comme le premier croissant de la nouvelle lune.

10. On notera le parallélisme entre عَيْنِي et عَيْنَهُ , littéralement : « Mon œil n'a pas discerné sa personne. »

LE POÈME

1. Ô toi qui conduis les palanquins [1], qui sans cesse parcours les steppes,
   Bifurque, je t'en prie, vers les dunes de Ṭayyi' [2],
2. Et à Ḏāt al-Šīḥ [3], porte mes salutations,
   Si tu passes par une tribu [4] des arabes de Ğiz' [5].
3. Veuille me rappeler à leur bon souvenir,
   Comme je voudrais les voir me témoigner de la sympathie !
4. Dis-leur : « Quand j'ai quitté celui que vous aimez, il était semblable à un spectre,
   La nostalgie qu'il a de vous en fait un être diaphane, au point qu'il ne porte plus d'ombre [6]. »

---

auraient l'habitude d'établir leurs campements. 'Umar b. al-Fāriḍ emploie ailleurs ce toponyme avec plus de précision, et dans un contexte identique : en effet, dans le troisième vers de la *qaṣīda* هَلْ نارُ لَيْلى , « Le feu de Laylā a-t-il surgi dans la nuit ? », on peut lire :

يا سائِقَ الظَّعْنِ يَطْوِي البِيدَ مُعْتَسِفًا   طَيَّ السِّجِلِّ بذَاتِ الشِّيحِ مِنْ إِضَمِ

ce qui peut se traduire : « Ô toi qui conduis les palanquins, qui vois se dérouler les steppes sans trouver la voie, / Comme on plie un rouleau à Ḏāt al-Šīḥ de Iḍam. »

Ḏāt al-Šīḥ serait donc ici un endroit dans la région de Iḍam, mais Iḍam est aussi le nom d'un oued du Ḥiğāz, et il faut donc comprendre ici Ḏāt al-Šīḥ comme le nom d'une vallée proche de Médine et d'autant plus propice aux campements que l'oued Iḍam y coule.

4. *Ğinās* entre حَيّ "gens" ou "tribu", ou "fraction de tribu" (بطن) et حَيِّ de حَيَّا : "saluer".

5. On peut traduire ici, soit : « ... les Arabes de la vallée », soit : « ... les Arabes de Ğiz'. »

Dans le premier cas, il s'agit plutôt d'une vallée habitée, où se trouvent des campements, et dans laquelle sinue habituellement un oued. Dans le second cas, il s'agit d'un nom propre. On peut donc hésiter entre les deux cas, mais c'est le second que je choisis ici, suivant Būrīnī qui dit que Ğiz' est un nom de village près de Ṭā'if.

6. Très belle image, difficile à rendre, du dépérissement qu'entraîne l'amour. On retrouvera souvent chez Ibn al-Fāriḍ des images de ce genre évoquant l'effet dévastateur de la passion d'amour.

القصيدة

١ . سائِقَ الأَظْعَانِ يَطْوِي البِيدَ طَيْ	مُنْعِمًا عَرِّجْ عَلَى كُثْبَانِ طَيْ
٢ . وَبِذَاتِ الشِّيحِ عَنِّي إِنْ مَرَرْ	تَ بِحَيٍّ مِنْ عُرَيْبِ الجِزْعِ حَيْ
٣ . وَتَلَطَّفْ وَاجْرِ ذِكْرِي عِنْدَهُمْ	عَلَّهُمْ أنْ يَنْظُرُوا عَطْفًا إِلَيْ
٤ . قُلْ تَرَكْتُ الصَّبَّ فِيكُم شَبَحًا	مَا لَهُ مِمَّا بَرَاهُ الشَّوْقُ فَيْ

---

1. أَظْعَان : pluriel de ظعينة . Il s'agit des litières que constituent, sur le dos du chameau, les sortes de nacelles qui abritent les femmes quand elles voyagent, les dérobant à la fois aux ardeurs du soleil et aux regards des curieux. D'emblée, on perçoit l'image de ces formes qui ondulent au pas du chameau dans les dunes mouvantes, avec un parfum de mystérieuse et noble lenteur.

2. طَيّ : pour طَيِّئ , nom de tribu connue du Ḥiğāz. Dans la *qaṣīda*, 'Umar b. al-Fāriḍ va utiliser de nombreux noms et toponymes du Ḥiğāz avec la valeur symbolique que leur donne leur situation dans cette région où se situent les lieux saints de l'Islam. Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'il y a séjourné près de vingt ans, et que c'est donc pour lui le cadre privilégié de son expérience mystique. La référence à la tribu de Ṭayyi' est fréquente en poésie, et renvoie à une représentation symbolique classique. Le sens d'origine ferait allusion au bédouin qui va d'aiguade en aiguade sans s'y arrêter.

Il y a ici un jeu de mots (en arabe, *ğinās* : jeu de mots basé sur la similitude : deux mots de même prononciation, mais qui ont des sens différents ; il y a plusieurs sortes de *ğinās*-s, selon que la similitude est plus ou moins totale) avec le طَي qui termine le premier hémistiche, et qui est le *maṣdar* de طَوَى ، يَطْوِي qui, outre le sens de "plier" que l'on trouvera plus loin, a aussi, comme c'est le cas ici, le sens de "parcourir".

يطوي طياً : « il parcourt vraiment, il parcourt beaucoup. »

On a donc dans ce premier vers une triple répétition des mêmes mots ou de mots tirés de la même racine, procédé qu'affectionnera 'Umar b. al-Fāriḍ dans cette *qaṣīda*, et que l'on retrouvera souvent.

3. Ḏāt al-Šīḥ, nom de lieu, qui se trouve ici au Ḥiğāz, et où il s'agit alors d'une plaine, mais que l'on trouve aussi au Nağd, où il s'agit alors d'un plateau intérieur. Le fait qu'il s'agisse ici d'un nom de lieu du Ḥiğāz est confirmé par le nom de Ğiz' qui va suivre, et Ḏāt al-Šīḥ désignerait alors une vallée proche de Médine où les bédouins

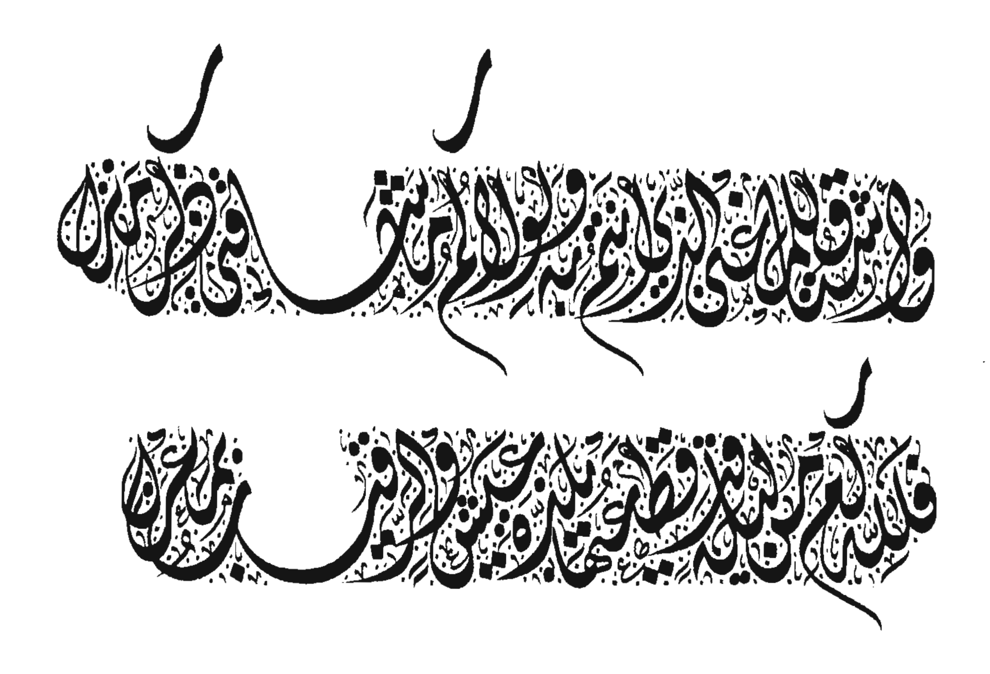
Ô TOI QUI CONDUIS LES PALANQUINS, QUI SANS CESSE PARCOURS LES STEPPES

Ce poème de 151 vers est le plus long des "petits" poèmes composés par 'Umar b. al-Fāriḍ, et aussi, avec la *Ḫamriyya*, l'un des plus connus. C'est lui que l'on trouve au début de la plupart des éditions du *dīwān*.

Le poème débute sur l'image de la caravane de chameaux transportant les belles vers le lieu de tous les espoirs. Il faut bien sûr y voir essentiellement une allégorie exprimant le cheminement du mystique dans sa longue quête du dévoilement de la face divine. Le texte décrit la souffrance de l'amoureux qui se consume d'amour pour la bien-aimée. Il se rappelle pourtant (vers 42) les moments de la joie et de l'union, et la description de la belle a alors des accents lyriques. Hélas, c'est le passé (vers 69), et il ne peut désormais qu'en évoquer le souvenir. Pourtant (vers 78), il ne regrette rien, car on n'atteint pas à la faveur de l'aimée sans un total renoncement. Et du fond même de la souffrance (vers 123), les derniers vers évoquent une sorte de sérénité amère.

Ce poème a déjà paru dans le *B.E.O.* XLVI, 1994, p. 165-195.

Le mètre est le *ramal*.



Extrait du poème : *Laisse-moi avec celui que j'aime,* p. 390, vers 2 et 3

مقطع من قصيدة «أُشاهِدُ مَعْنَى حُسْنِكُمْ فَيَلَذُّ لِي»، ص ٣٩٠، الأبيات ٢ و ٣

Qu'il me baise des baisers de sa bouche.
Tes amours sont délicieuses plus que le vin.
L'arôme de tes parfums est exquis,
Ton nom est une huile qui s'épanche...
Nous célébrons tes amours plus que le vin,
Qu'on a raison de t'aimer !

Le Cantique des cantiques, prologue.

Ô quelle nostalgie m'inspire la clarté de son visage,
Et que mon cœur a soif de ses lèvres brunes !
De ses lèvres et de ses yeux je suis ivre,
Et chacune de ces ivresses m'emplit d'émoi.
Le vin lui-même s'enivre du parfum de ses lèvres,
Devant leur douceur, le miel s'incline, épris.

Umar b. al-Fāriḍ, "Ô toi qui conduis les palanquins...", vers 51-54.

et d'une façon toute particulière, à mesdames Sarab Atassi et Nadine Méouchy, actuelles secrétaires scientifiques, ainsi qu'à l'équipe de Lina Khanmé, Rana Darrous et Nadima Kreimed, qui m'ont tout appris de l'art d'utiliser les ordinateurs et sont venues à mon secours un nombre incalculable de fois, sans oublier Jacques Picard qui fut mon premier professeur d'informatique, et Moḥammed Ḏahabī qui vient tout juste de prendre le relais.

Enfin, qu'il me soit permis d'évoquer les aimables soirées damascaines qui furent si souvent consacrées à l'amitié, et comment ne pas remercier ici celui qui en fut si souvent l'artisan : Nabīl al-Lao, dont l'accueil est depuis toujours d'une générosité sans limites, et bien d'autres qui furent des hôtes ou des compagnons, Floréal, Lidia, Stéphane..., et auxquels la perspective d'une belle soirée sur fond de *'ūd* en joyeuse compagnie a toujours paru séduisante, surtout si quelques vers mystiques venaient parfaire le tableau...

Quimper, Damas,
août 2001.

poems of Ibn al-Fāriḍ, Londres, 1952, où, en lettres latines, il propose un texte qui résulte des nombreux manuscrits qu'il a consultés (encore que je m'écarterai assez souvent de ses choix).

Ibn al-Fāriḍ a aussi été très commenté. Les commentaires les plus connus sont ceux de Sa'īd al-Dīn al-Farġānī, de 'Abd al-Razzāq al-Qāšānī, de Ḥasan al-Būrīnī et de 'Abd al-Ġanī al-Nābulusī. Dans les traductions et les commentaires que je proposerai, je m'appuierai essentiellement sur Al-Būrīnī (mort en 1615/1024h.) et Al-Nābulusī (mort en 1731/1143h.), et j'ai utilisé l'édition où Muḥammad Ramaḍān collationne les textes de ces deux auteurs (publiée aux éditions égyptiennes al-Azhariyya en 1319h.). J'ai beaucoup utilisé le *Dictionnaire arabe-français* de M. Kazimirski, que tous les arabisants connaissent, et parfois le *Supplément aux dictionnaires arabes* de Dozy. Pour la localisation des noms de lieux, j'ai souvent utilisé le *Mu'ǧam al-Buldān* (Dār Ṣāder, Beyrouth, 1984) et le *Lisān al-'Arab*. Pour les noms de plantes, j'ai utilisé le *Traité des simples* d'Ibn al-Bayṭār dans la traduction de Lucien Leclerc (réédité par l'Institut du Monde Arabe, Paris, 3 volumes, sans date), le *Dictionnaire des noms des plantes* du docteur Ahmed Issa Bey (Imprimerie nationale, Le Caire, 1930), et, plus rarement, le *Dictionnaire des sciences de la Nature* d'Edouard Ghaleb (Imprimerie catholique, Beyrouth, 1965, 3 volumes).

Il me reste à dire tout ce que je dois au professeur Salīm Muḥammad Barakāt, professeur à l'Institut Français d'Études Arabes de Damas, qui m'a patiemment initié à la lecture de ces vers difficiles, et dont l'immense culture m'a évité nombre d'erreurs. Son décès brutal en juin 1999 m'a laissé spirituellement et intellectuellement orphelin.

Je suis aussi reconnaissant à Madeleine Riou, professeur de lettres à Quimper, d'avoir bien voulu relire la traduction des deuxième et troisième poèmes.

Enfin, je veux exprimer mes plus vifs remerciements à tous les membres de l'Institut Français d'Études Arabes de Damas qui, au cours de mes nombreux séjours, m'ont toujours réservé un accueil exceptionnel et aidé de mille manières, à leurs directeurs successifs, messieurs Gilbert Delanoue, Jacques Langhade, Dominique Mallet et Floréal Sanagustin,

étant de l'ordre de l'amour, son langage ne peut être autre que celui de l'union et de la séparation. Cependant, et même s'il décrit un fait d'expérience vécue et qui est pour lui de l'ordre du réel, son langage n'a pourtant jamais qu'une portée analogique et métaphorique, et si l'on se range à ce dernier point de vue, ce serait tout-à-fait à tort qu'Ibn al-Fāriḍ aurait été considéré comme hérétique et si souvent condamné par les théologiens (au premier rang desquels Ibn Taymiyya, 1263/661h.-1328/728h., adversaire déclaré du monisme d'Ibn al-ʻArabī). On ne saurait en effet parler d'hérésie théologique là où l'on se trouve devant l'impossibilité de parler de façon adéquate de la réalité divine, par nature ineffable et indicible, et qui ne peut donc se suggérer que par le moyen d'un langage métaphorique. Ce langage certes est insuffisant, mais c'est encore la moins mauvaise façon de parler de Dieu. Aussi peut-on penser qu'il ne faut pas chercher chez Ibn al-Fāriḍ de position dogmatique, et faut-il peut-être simplement le considérer comme ce qu'à tout le moins il fut sans aucun doute : le chantre enflammé de l'amour fou de Dieu, l'amoureux de toute beauté, et en quelque sorte, celui qui fut amoureux de l'amour.

La poésie d'Ibn al-Fāriḍ ne se situe pas en effet au niveau des concepts, et même si naturellement elle peut être située dans un cadre théorique, elle se borne en quelque sorte à dire l'expérience de l'indicible. Mais c'est peut-être déjà là, en effet, bien périlleuse prétention.

4 — LES SOURCES

Son *dīwān* a été très souvent édité, et l'établissement du texte ne pose pas de problèmes insurmontables. Cependant, il en a circulé de nombreuses copies, qui présentent naturellement certaines différences de lecture que je signalerai le cas échéant. J'ai travaillé à l'origine à partir du texte publié par ʻAbd al-Raḥmān Muḥammad, Le Caire, 1353h. J'ai consulté l'édition de ʻUmar Fāriq al-Ṭabbāʻ publiée à Beyrouth (Dār al-Qalam), ainsi que celle de Karam al-Bustānī, également publiée à Beyrouth (Dār Ṣāder). J'ai utilisé le manuscrit dit *manuscrit de Konya*, conservé à la bibliothèque Youssouf Aga de cette ville, qu'on date entre 1253/651h. et 1283/681h., ce qui le rend de peu postérieur à Ibn al-Fāriḍ lui-même. Enfin, j'ai aussi utilisé le travail de A.J. Arberry, *The mystical*

prophètes étant dans une parfaite unité au regard de la totalité de la prophétie. La réalité muḥammadienne se présente alors comme la première créature, par laquelle se fait la révélation de Dieu au monde. Si l'on suit la lecture de Qāšānī, la réalité muḥammadienne serait la réalité à laquelle Ibn al-Fāriḍ aspire par le désir de l'amour et par laquelle lui serait donnée la révélation de l'entité divine. Elle est en particulier manifestation parmi les créatures de la beauté de l'essence divine.

Au-delà de la contemplation de ses Noms et de ses Attributs, le mystique parvient alors à l'étape du *tawḥīd* essentiel, où, dans cette optique, ce n'est pas par la raison qu'est perçue l'unicité, mais par l'union avec l'Unique.

Si Ibn al-Fāriḍ, de ce point de vue, s'est identifié à la réalité muḥammadienne, il l'a fait aussi en référence à l'Homme Parfait (*al-Insān al-Kāmil*), reflet de Dieu et récapitulation cosmique de la création. C'est en s'identifiant à lui que le mystique connaît l'existence véritable, car l'homme parfait est le reflet le plus fidèle qui soit de l'entité divine, la totale manifestation de Dieu.

Telle est donc la lecture que l'on peut faire d'Ibn al-Fāriḍ si on le lit en référence à Ibn al-'Arabī. Mais d'autres commentateurs récusent une telle filiation, faisant remarquer qu'il n'y a jamais eu chez Ibn al-Fāriḍ la systématisation théorique que l'on trouve chez Ibn al-'Arabī, Ibn al-Fāriḍ se contentant de témoigner d'une expérience personnelle. D'ailleurs, il ne semble pas que l'on trouve chez lui aucun des termes néo-platoniciens qui sont caractéristiques du langage d'Ibn al-'Arabī.

Il n'est d'ailleurs pas indispensable de postuler des soubassements platoniciens ou néo-platoniciens à l'œuvre d'Ibn al-Fāriḍ, car c'est au cœur même de sa propre expérience que toute mystique élabore peu à peu ses catégories, décrit ses étapes et précise ses notions. Que pour ce faire, elle utilise à certains moments des termes ou des catégories déjà connus dans des philosophies préexistantes, et dans le cas présent, des philosophies perses ou grecques, c'est possible. Il reste que toute expérience mystique, dans quelque religion que ce soit, s'expérimente dans des formes plus ou moins identiques.

Il reste aussi qu'on peut considérer tout simplement que tout mystique parlant essentiellement le langage de l'expérience, et celle-ci

Le grand théoricien en est Ibn al-'Arabī, qui postulait que Dieu est la seule réalité, tout le reste n'étant que néant radical. Le désir du mystique est que disparaissent les voiles qui masquent cette réalité, afin qu'il puisse parvenir à la connaissance de la Réalité essentielle. Or, cette connaissance ne saurait être seulement une connaissance par l'intellect, il s'agit d'une connaissance d'ordre existentiel dans la mesure où elle ne se fait vraiment que dans l'union du mystique avec la Réalité essentielle.

Ibn al-Fāriḍ partageait-il ce point de vue résolument moniste ? Seule une étude minutieuse du texte du *dīwān* pourrait permettre de répondre à cette question, et c'est ce que nous espérons pouvoir faire dans la troisième étape de ce travail, la deuxième devant être la traduction et la présentation de la *Tā'iyya al-Kubrā*. Mais pour introduire ici en quelques mots cette question difficile, nous dirons que les commentateurs d'Ibn al-Fāriḍ se partagent en deux écoles, les uns le présentant dans la ligne d'Ibn al-'Arabī, les autres en doutant.

En premier lieu, on s'interroge sur le fait de savoir si Ibn al-Fāriḍ et Ibn al-'Arabī se sont rencontrés. C'est possible, ce n'est pas certain, même si on rapporte un dialogue qu'ils auraient eu au cours d'un voyage d'Ibn al-'Arabī au Caire, où il séjourna en 1206. Comme à cette époque Ibn al-Fāriḍ avait vingt-sept ans et n'avait pas encore écrit la grande *Tā'iyya*, qu'on tient pour avoir été composée plutôt vers la fin de sa vie, certains commentateurs ont émis l'hypothèse d'un lien entre la *Tā'iyya* et les *Futūḥāt al-Makkiyya*. Tantôt on présente alors Ibn al-Fāriḍ comme le disciple d'Ibn al-'Arabī, dont il aurait en quelque sorte mis en vers la théorie, tantôt on présente les *Futūḥāt al-Makkiya* comme le commentaire de la *Tā'iyya*.

Deux de ses grands commentateurs, Al-Qāšānī et Al-Nābulusī, eux-mêmes disciples d'Ibn al-'Arabī, interprètent son *dīwān* dans un sens conforme à la pensée de ce dernier. Pour eux, l'union mystique d'Ibn al-Fāriḍ n'est pas un simple état, il ne s'agit pas d'une union de l'ordre de la vision (*waḥdat al-šuhūd*), mais réellement de la *waḥdat al-wuǧūd* d'Ibn al-'Arabī. Dans cette optique, Ibn al-Fāriḍ s'agrège à la réalité muḥammadienne, notion qui ne fait pas seulement référence au Muḥammad historique, mais au Muḥammad en quelque sorte total et éternel, récapitulation de tous les prophètes et de toute la prophétie, les

de l'échec et de la solitude qu'il nous confie. Plus encore : incompris de tous, le mystique s'expose à de perpétuelles critiques, de tous côtés, il n'entend que blâmes, et il voit ses contempteurs se réjouir de sa tristesse et de son délaissement. Pourtant, il ne cesse de tout supporter, dans une sorte d'austère et stoïque sérénité, car jamais il ne saurait vraiment perdre l'espoir : l'indicible beauté de l'Aimé est telle, que celui qui l'a un jour pressentie ne saurait plus l'oublier, ni cesser jamais de la désirer.

On notera l'importance, dans les poèmes d'Ibn al-Fāriḍ, du pèlerinage à La Mekke. Celui-ci comprend un certain nombre d'étapes qui symboliseront les degrés de l'ascension mystique, évoquant le retour à la situation du pacte primordial entre Dieu et sa créature. Il ne faut pas oublier qu'Ibn al-Fāriḍ a séjourné quinze ans dans le Ḥiǧāz. La progression des pèlerins vers la Ka'ba représente la démarche du mystique qui veut parvenir à la contemplation de l'entité divine, la Ka'ba symbolisant la Présence. C'est cependant la station à 'Arafāt qui est le point culminant où le mystique est admis à la présence de Dieu dans l'extinction de soi. Tous les lieux cités par Ibn al-Fāriḍ, vallées, montagnes, cols, campements, etc., ont une signification spirituelle, représentant telle ou telle étape de la vie mystique.

Ibn al-Fāriḍ s'inscrit naturellement dans une tradition mystique déjà ancienne, et il n'est pas non plus le premier à s'exprimer en vers. Pour n'en citer que quelques-uns, ce fut déjà le cas de D̲ū al-Nūn al-Miṣrī (796/180h.- 861/246h.), dont on connaît quelques poèmes célébrant l'amour et l'ivresse de l'union, ou Abū l-Ḥasan al-Nūrī (840/226h.- 907/295h.), qui fut nommé أمير القلوب ("Prince des cœurs"), et qui est aussi l'auteur de quelques poèmes. Sans parler du célèbre Ibn Manṣūr al-Ḥallāǧ (858/244h.-922/309h.), qui proclama son expérience de l'union, de Ǧunayd, mort en 910/298h., ou de Ġazālī (1058/450h.-1111/505h.). La question des liens d'Ibn al-Fāriḍ avec Ibn al-'Arabī, sur laquelle se sont focalisés nombre de ses commentateurs, a eu pour résultat que peu d'attention a été prêtée à ce qu'il devait à ses prédécesseurs, que ce soit d'ailleurs dans le contexte du monde arabe ou dans celui de la Perse.

Le but ultime que recherche le soufi étant l'union à Dieu, on ne peut manquer de se poser à propos d'Ibn al-Fāriḍ la question de sa position par rapport à la fameuse querelle de l'unicité de l'être (*waḥdat al-wuǧūd*).

à pénétrer le sens caché du Coran, et cela plus par un effet d'appropriation intérieure que par une étude du texte et des circonstances de la révélation. Dans les nombreuses références au Coran que l'on trouve chez Ibn al-Fāriḍ, c'est le sens caché qu'il s'agira toujours d'atteindre, et c'est d'ailleurs cela que cherchera à mettre en lumière le commentaire de Nābulusī. Un bon exemple en est le court poème « J'ai été convié au face-à-face », où le poète se réfère à l'expérience de Moïse devant le buisson ardent. Ce n'est pas la description de ce qui, un jour, arriva historiquement à Moïse, qui l'intéresse, et qui nous est conté dans la sourate XX, versets 9 à 14, mais c'est le sens qu'un soufi pourra tirer de cette expérience, archétype de toute expérience mystique. Ainsi pourra-t-on voir dans le poème une réinterprétation du vocabulaire même de la sourate, où par exemple, le feu que vit Moïse symbolisera l'ardeur de l'amour divin, où la nuit est interprétée comme la ténèbre propre à la nature de l'homme esseulé, et l'attitude de Moïse comme le désir et l'attente du dévoilement.

Le thème central de son œuvre est en effet le désir de l'union, dont le corollaire est l'expérience de la distance et de l'esseulement. Ce désir est d'autant plus intense que le poète lui a tout sacrifié : rien d'autre n'existe plus à ses yeux. Sans doute lui a-t-il semblé parfois que Dieu lui accordait le privilège de la royale visite. Il pense alors, éperdu et hors de lui, faire l'expérience de l'union, dans cette ivresse de l'extase qu'il a si longtemps attendue. Déjà lui a-t-il fallu consentir à l'anéantissement de son propre moi, et cette expérience est-elle d'abord une mort à soi-même. Mais l'extinction de l'ego est bien peu de chose si elle est la condition de l'irruption divine dans l'être de la créature. C'est du moins ce qu'espère le mystique, et c'est rarement ce qu'il lui est donné de connaître, car Dieu se fait lointain et se tait. Aussi la plupart des vers que nous lirons nous confieront-ils la douleur du poète qui a constamment aspiré à l'union et a surtout connu la froideur de Dieu, voire son indifférence. Ce qui fait que le mystique se contentera la plupart du temps de se rassasier de son seul désir, de son propre élan, de sa nostalgie indéfiniment ressassée, car ce sont là moyens que soit présente à son cœur l'image de celui qu'il cherche. Et c'est déjà beaucoup, car, on le verra dans ses vers, il lui est déjà donné le don de la beauté absolue. Il reste que le ton de la plus grande partie de son œuvre est au fond tragique, et que c'est surtout la souffrance

considérer qu'il s'agit d'un autre monde, au niveau de l'intuition, de l'illumination et de l'effusion, et que seul le symbolisme de la métaphore peut y introduire.

Ceci n'empêchera pas Ibn al-Fāriḍ de rivaliser avec les poètes de son temps dans l'emploi de techniques classiques comme l'allitération (*ǧinās*), dont il fera un usage constant dans ses multiples aspects, l'hyperbole, qu'il n'hésitera pas à employer, quelque exagérée qu'elle puisse paraître, l'opposition, la redondance. Ou encore l'usage des diminutifs, avec toute la charge affective qui les caractérise. Et aussi, l'utilisation des images grammaticales (par exemple, le *lām* au sens de "que", le *wāw* qui est l'image de l'accroche-cœur...), procédés techniques très employés dans le style de l'époque. On peut certes hésiter sur la beauté poétique de ces comparaisons, mais c'étaient des tournures très en usage à une époque où le poète devait faire la preuve de ses connaissances et de sa dextérité.

Ibn al-Fāriḍ se distingue de plus par la recherche systématique du mot rare ou de la difficulté de grammaire (ce qui donne d'ailleurs assez souvent à ses vers quelque caractère de préciosité). Il y a sans doute un rapport entre la difficulté technique quasi méthodique de son expression littéraire et l'idée que l'expérience mystique ne se transmet pas, qu'elle doit rester cachée, secrète. S'il utilise un code difficile, c'est aussi parce qu'il doit rester obscur, afin de ne pas dévoiler le cœur du secret ineffable de l'expérience mystique, et ceci contrairement à celui qui rapporte le *ḥadīṯ*, qu'il a obligation de transmettre. À l'instar de bien d'autres poètes, mais tout spécialement ici, on se trouve chez Ibn al-Fāriḍ en face d'un véritable code, qu'il faut d'abord déchiffrer sur le plan littéraire avant de le déchiffrer aussi sur le plan mystique.

– *Le mystique*

Ibn al-Fāriḍ ne fait pas de théorie, se bornant à exprimer en vers son expérience de Dieu. Mais un certain type de vocabulaire se trouve dans ses poèmes, et ce vocabulaire fait référence aux théories mystiques.

Toute production mystique est toujours, fondamentalement, en lien avec le Coran, et, secondairement, avec le *ḥadīṯ*. Celle d'Ibn al-Fāriḍ ne fait pas exception. D'une façon générale, les mystiques cherchent

amoureux classique qui lui servira de langage pour parler de l'amour de Dieu. Ce type de langage métaphorique avait d'ailleurs déjà existé dans la poésie perse avant de passer dans la poésie arabe. On se contentera ici de citer Abū Sa'īd b. Abī al-Ḫayr (967/357h.-1049/440h.) et Al-'Aṭṭār (1119/513h.-1230/627h.). Ce dernier avait déjà utilisé l'image des oiseaux partant à la recherche de l'oiseau fabuleux pour symboliser l'entité divine. Sans parler du thème de la folie de l'amour, déjà exploité dans l'histoire de Qays et Laylā, et repris par la mystique comme symbole de la recherche passionnée du dévoilement de la face divine, et comme exemple de l'état extatique.

Ibn al-Fāriḍ emploie beaucoup d'images traditionnelles dans la littérature arabe en leur donnant un sens mystique : ainsi, l'éclair signifie la présence divine, la tristesse indique l'étape de la crainte de Dieu, etc. De la même façon, les endroits connus dont il parle dans le Ḥiǧāz sont autant d'étapes dans l'ascension mystique vers le dévoilement. Toutefois, d'un point de vue strictement poétique, le sens mystique de ses vers peut ne pas être forcément évident, et dans une première lecture, on pourrait n'être sensible qu'à l'aspect littéraire et aux prouesses techniques.

On notera encore le recours qu'il fait aux images de la poésie bachique. Celles-ci sont anciennes (cf. Abū Nuwās) et les mystiques s'en serviront pour signifier l'amour, l'union, l'extase, et l'ivresse sera interprétée comme l'expression de l'effusion divine dans la personne de l'orant. Elle est en effet la perte du sens, et c'est bien cela qu'éprouve le mystique devant le dévoilement de la beauté absolue. La fameuse *Ḫamriyya* d'Ibn al-Fāriḍ ne se contentera d'ailleurs pas, en décrivant les effets du vin et de l'ivresse sur le buveur, de décrire les étapes du dévoilement, mais elle décrira aussi les attributs de l'essence divine, qui a préexisté à tout et a créé sa créature de son amour. L'amour divin est à l'origine de tout, et c'est de lui que procède tout ce qui existe.

La loi fondamentale du recueil d'Ibn al-Fāriḍ est le recours à la métaphore. L'expression symbolique est en effet une nécessité pour exprimer des réalités qui échappent à la compréhension ordinaire comme à l'analyse. On ne peut évidemment décrire l'expérience mystique par les moyens habituels du discours, de la logique et de la raison. Il faut

3 — L'ŒUVRE

On trouvera dans les pages qui suivent le texte et la traduction de 26 poèmes de 'Umar b. al-Fāriḍ. Ces poèmes forment, avec la *Tā'iyya al-Kubrā*, l'intégralité de son *dīwān* (hormis les 19 "énigmes", qui constituent une singularité tout à fait à part). J'espère par la suite donner également la traduction de la *Tā'iyya al-Kubrā*.

– *Le poète*

D'Ibn al-Fāriḍ lui-même, nous n'avons que son *dīwān* , qui contient 1644 vers et est tout entier consacré à chanter l'amour du Bien-Aimé, en sorte que le lecteur non-averti, comme nous l'avons dit plus haut, pourrait l'aborder uniquement comme un recueil de poésie amoureuse. Et il est vrai que ses vers peuvent se lire à deux niveaux d'interprétation, un premier niveau où l'auteur se confond avec tous les poètes qui ont chanté l'amour, un second niveau où il livre avec quelle force il souhaite que se dévoile à son cœur la face divine, et comme est lancinant son désir de l'union. Mais même si les amours humaines et les amours mystiques ont en commun le même langage et d'identiques images, elles n'accèdent pas au même type d'expérience, et dans le cas d'Ibn al-Fāriḍ, ce qui lui est surtout consenti, c'est l'obscurité de la nuit.

À l'époque d'Ibn al-Fāriḍ, et du pouvoir ayyoubide, la production poétique avait déjà, et depuis longtemps, son vocabulaire, ses techniques, ses traditions. Elle était souvent très dépendante du mécénat des princes, qui l'encourageaient. Par rapport aux poètes de son époque, Ibn al-Fāriḍ tient une place particulière, car il est resté indépendant du pouvoir politique, ceci sans doute en liaison avec ses habitudes de vie ascétique et solitaire.

S'étaient déjà répandues des formes poétiques comme le *muwaššaḥ*, le *dūbayt*, les *mawāliyā*, que nous retrouverons chez Ibn al-Fāriḍ. De même pour les énigmes. En cela, on peut dire qu'il ne se distingue pas de ses contemporains. Mais il s'inscrit aussi parmi les poètes qui composaient des élégies, de la poésie amoureuse, des descriptions de la nature, des satires, des blâmes... Même si lui le fera dans une perspective mystique, c'est à la poésie de l'amour qu'il empruntera son vocabulaire pour décrire l'amour que porte le mystique à l'Aimé, autrement dit, c'est le vocabulaire

Ce dernier fit un long séjour à La Mekke, et nombre de ses vers montrent qu'il en a une connaissance approfondie. Ce fut probablement de 1216/613h. à 1231/628 h. Il y aurait rencontré le grand mystique Al-Suhrawardī. Le pèlerinage à La Mekke sera un thème central de sa poésie, ce qui ne peut surprendre, car le pèlerin et le mystique ont en commun le désir de la rencontre avec Dieu, de l'union de la créature avec son créateur. Ses vers exprimeront souvent la nostalgie de cette proximité avec Dieu qu'il connaissait lors du pèlerinage. Il revint au Caire pour assister son maître mourant, Muḥammad al-Baqqāl.

C'est très jeune que ‘Umar b. al-Fāriḍ aurait connu l'expérience mystique. Il aura très vite une réputation de sainteté, confortée par certains dons spirituels qu'on lui prêtait. Il est réputé avoir eu deux fois, en rêve, la vision du prophète. C'est à La Mekke qu'il aurait fait l'expérience du dévoilement. Il fut marié, et on lui connaît trois enfants, une fille et deux garçons. L'un de ses petits-fils, ‘Alī, écrivit une biographie de son grand-père, dans laquelle il décrit les états particuliers qui caractérisaient Ibn al-Fāriḍ. Ainsi lui arrivait-il d'entrer dans une sorte d'état extatique où il était comme privé de conscience, demeurant, parfois plusieurs jours, sans boire, ni manger, ni parler, ni remuer. Il pouvait prononcer ses vers dans une sorte d'état de demi-sommeil. Sans doute participait-il à ces cérémonies mystiques, avec des poèmes chantés, le plus souvent sur fond musical, qu'on appelle *sama‘* ou *zikr*. Les avis sont toutefois partagés sur ce sujet, car il semble qu'Ibn al-Fāriḍ réprouvait les séances de *sama‘*, encore qu'il décrive, dans la *Tā'iyya al-Kubrā*, l'état du mystique dans le *sama‘*, et encore que son petit-fils raconte aussi avoir vu une fois son grand-père danser longuement jusqu'à être couvert de sueur, mais ce n'était pas en public. Et une autre fois, marchant dans une rue du souk et entendant de la musique et des chants, il se mit à danser et se défit de ses vêtements, puis vint à la mosquée El-'Azhar, où il entra en état extatique. Aux yeux de ses contemporains, ces conduites pouvaient paraître étranges, voire provocatrices. Elles ne sont pas rares chez les mystiques, et n'entamaient pas le respect dont était entouré Ibn al-Fāriḍ.

On sait peu de choses de la vie d'Ibn al-Fāriḍ, dans la mesure où il semble qu'il ait pratiqué l'une des premières vertus du mystique : la modestie d'une vie discrète et solitaire. Il a la réputation d'avoir mené une vie vertueuse et ascétique. On sait toutefois qu'il est né au Caire en 1181/576h. et qu'il y est mort en 1235 /632h. Il prit assez jeune l'habitude de se retirer dans la solitude sur les pentes du Muqaṭṭam, et c'est là qu'il fut inhumé, au cimetière Qarāfat. Son tombeau devint vite un lieu de pèlerinage, et l'est encore de nos jours. Sa famille était originaire de Ḥamā, en Syrie, et était d'obédience *šāfi'ite*. Son nom complet est Abū l-Qāsim 'Umar b. Abī l-Ḥasan 'Alī b. al-Muršid b. 'Alī. Il aurait été nommé al-Fāriḍ en référence à la profession de son père, qui était *faqīh*. Il aurait étudié au Caire la théologie musulmane, et spécialement le *ḥadīṯ*, sous la direction d'Ibn 'Asākir (1132/527h.-1203/600h.), et il reçut une solide formation dans les belles-lettres arabes. Il fut entouré de nombreux étudiants, et on pense qu'il enseigna lui-même dans ces domaines, peut-être le *ḥadīṯ*, mais probablement surtout la poésie. Il résidait alors au Caire, et ce furent ses étudiants qui notèrent la plupart de ses poèmes.

À l'époque d'Ibn al-Fāriḍ, l'État fatimide avait été évincé, et Le Caire se trouvait à sa naissance sous le pouvoir ayyoubide. La *ḫuṭba* se faisait depuis 1171 au nom du calife 'abbasside, ce qui marquait la restauration du sunnisme par Ṣalāḥ el-Dīn. L'époque ayyoubide fut une époque à la fois riche et troublée. Les Ayyoubides développèrent les sciences musulmanes et favorisèrent les manifestations de la vie spirituelle. Ils fondèrent des écoles, et construisirent même au Caire un bâtiment dévolu aux mystiques (*ḫānqā*), qui était une sorte de couvent-hôtellerie. Mais c'était aussi l'époque de la guerre contre les croisés, car, bien qu'ils aient été écrasés à Ḥattīn en 1187/583h., plusieurs croisades se succédèrent jusqu'à la perte définitive des derniers territoires francs en 1291. Ce fut aussi le moment des divisions internes chez les Ayyoubides : le royaume de Ṣalāḥ el-Dīn, qui mourut en 1193/589h., fut partagé entre ses fils et ses frères. À l'époque d'Ibn al-Fāriḍ, c'était Al-Kāmil, fils du prestigieux Al-'Ādil, frère de Ṣalāḥ el-Dīn, mort en 1218/615h., qui gouvernait l'Égypte. Al-Kāmil devait mourir en 1238/635h., trois ans après Ibn al-Fāriḍ.

Il y aura en second lieu des notes qui viseront à dégager le sens mystique du texte, car il n'est pas toujours facile au lecteur non averti de percevoir la dimension mystique sous le langage amoureux, qui n'est au fond ici qu'une fiction, ou un moyen d'expression. On peut en effet lire 'Umar b. al-Fāriḍ à deux niveaux. Le premier est tout simplement celui de l'amour humain, et ces poèmes sont de toute manière des poèmes d'amour. Il est évidemment tout à fait possible au lecteur de s'en tenir là. Mais dans ce cas, on se prive de l'autre dimension, celle de l'expérience mystique, et l'on est en même temps infidèle, si je puis dire, à Ibn al-Fāriḍ lui-même. Car si celui-ci a voulu exprimer quelque chose de son expérience, et s'il l'a fait sous forme de poèmes, c'est sans doute parce que le langage amoureux, quelque inadéquat que soit tout langage à cet objectif très particulier, est encore celui qui s'approche le plus, ou s'éloigne le moins, comme on voudra, de la réalité qu'il vit. Avec pourtant cette différence fondamentale qu'il s'agit là d'une joute d'amour où l'un des partenaires se tait, et où pourtant il a le premier et le dernier mot.

On ne saurait critiquer une expérience vécue. On peut partager ou non telle ou telle théorie, mais l'expérience est. Simplement, elle ne se communique que par approximation, et nous sommes loin ici du langage de la raison. Sans doute beaucoup peuvent-ils considérer qu'il s'agit d'une illusion, que l'être divin n'existe que dans l'imagination du mystique, et que celui-ci recherche, comme d'ailleurs il le dit lui-même tant de fois, l'image évanescente d'un fantôme insaisissable. Mais nous sommes d'abord en face d'un témoignage, et invités à partager une expérience.

2 – 'UMAR B. AL-FĀRIḌ

Peu de poètes arabes ont atteint à la célébrité de 'Umar b. al-Fāriḍ, qui fut à la fois poète et mystique, et reçut le nom de *sulṭān al-'āšiqīn* ("prince des amoureux"). Ses poèmes chantent inlassablement l'amour éperdu de Dieu. Mais l'expérience mystique rencontre surtout l'opacité et l'esseulement, et les poèmes expriment plus souvent les longues plaintes de l'amant délaissé ou déçu que le chant de l'union. C'est de cette expérience essentiellement ambiguë que le poète témoigne dans des vers d'une très grande difficulté technique.

modeste travail permettra à un plus grand nombre de personnes, arabisantes ou non, d'avoir accès à cet univers, quelque imparfaite que soit la voie que pour ce faire je leur propose. Je sais bien que la voie mystique est de l'ordre de l'expérience personnelle, et comme telle incommunicable. Je sais bien aussi que je ne peux prétendre à rendre la beauté d'un poème, non plus que son rythme ou sa musique, et à cet égard, j'ai vite abandonné mes premières tentatives : on verra par exemple que je ne cherche jamais à respecter une rime, m'étant bien vite aperçu que je n'y réussissais jamais qu'au prix d'un texte lourd et respirant l'artifice.

Il s'agit donc ici, en proposant une traduction des poèmes d'Ibn al-Fāriḍ, de tenter de les rendre accessibles à un public francophone, et éventuellement arabisant. Pour ce faire, des notes explicatives me paraissent souvent nécessaires, et ceci sur deux plans. D'une part, sur le plan de la langue, qui est difficile, et je donnerai donc de nombreuses explications grammaticales. Bien sur, ces notes ne seront pas accessibles aux non-arabisants, qui se contenteront de lire le texte français. En ce qui concerne par contre les arabisants, j'ai fait le choix d'entrer dans beaucoup de détails. Je n'ignore pas que cela alourdit singulièrement ce travail et peut irriter l'arabisant de bon niveau. Mais en donnant des explications qui peuvent paraître élémentaires, je cherche avant tout à faciliter l'entrée dans le texte arabe au plus grand nombre possible de lecteurs, et en particulier à ceux que rebuteraient l'obscurité de beaucoup de phrases, la technicité d'une très grande partie du vocabulaire, et les procédés dont use abondamment Ibn al-Fāriḍ. D'ailleurs, ce faisant, je me contente de suivre l'exemple des grands commentateurs classiques, dont je m'inspire à tout instant, sans lesquels je n'aurais souvent pas compris grand-chose au texte, et qui n'hésitent jamais à entrer dans les moindres détails, quelque grands et célèbres lettrés qu'ils fussent.

Qu'on me permette à ce sujet d'évoquer ici une des images chères à Ibn al-Fāriḍ : quand la caravane de chameaux chemine à travers les dunes, guidée et éperonnée par le chant du chamelier, ce n'est pas sur la monture la plus robuste, mais sur la monture la plus faible, que celui-ci doit calculer l'allure de l'ensemble. C'est aussi la sagesse qu'exprime le *ḥadīṯ* bien connu : الضعيف أمير الرّكب : « Le faible est le prince de la caravane ».

INTRODUCTION

1 – LE PROJET DE CES PAGES

Vouloir traduire les poèmes de ʿUmar b. al-Fāriḍ peut paraître une sorte de gageure, tant celui-ci semble s'ingénier à ajouter aux difficultés propres au poète les obscurités propres au mystique. Lorsque j'ai débuté dans cette entreprise, bien des amis m'ont mis en garde, jugeant ces textes intraduisibles. Ils n'avaient pas tout à fait tort, et j'ai bien conscience que les traductions que je vais proposer ci-dessous sont bien loin du texte d'origine. Mais si j'ai néanmoins persévéré, c'est que je pensais aussi qu'ils n'avaient pas non plus complètement raison, et ceci essentiellement pour deux motifs.

Le premier est qu'il n'est pas de façon plus efficace d'entrer dans l'univers d'un texte que d'essayer de le traduire. A cet égard, j'ai été largement comblé. Les périodes, en France ou à Damas, que je pouvais consacrer à la traduction de ces poèmes ont toujours été ces moments privilégiés où il m'a été donné d'entrer dans ce monde particulier qu'est celui de l'expérience mystique. On ne fréquente pas sans s'y brûler un peu un auteur qui ne connaît que le langage du désir, de la passion, de l'amour. Les poèmes où il exprime l'intensité de son expérience, quelque infiniment personnelle que soit celle-ci, invitent à partager avec lui un monde de beauté et de passion, dans lequel on est d'ailleurs introduit comme insensiblement, sans même parfois que la volonté soit concernée. La beauté est séduisante, et la passion d'aimer contagieuse. Et pour reprendre une de ses expressions coutumières, comment ne pas désormais avoir de cet univers une intense nostalgie ?

Mais cette première raison ne saurait s'appliquer qu'à un travail strictement personnel. Il en est une autre, qui motive la présente publication. Le recueil d'Ibn al-Fāriḍ certes est difficile, voire hermétique. Faut-il pour autant s'en tenir là ? J'ai fait le pari inverse, espérant que ce



Extrait du poème : *Ô toi qui conduis les palanquins...*, p. 54, vers 85

مقطع من قصيدة «سائِقَ الأَظْعانِ يَطْوي البيدَ طَي»، ص ٥٤ البيت ٨٥

INSTITUT FRANÇAIS D'ÉTUDES ARABES DE DAMAS

'UMAR B. AL-FĀRIḌ

POÈMES MYSTIQUES

traduits et commentés par
Jean-Yves L'HOPITAL



DAMAS
2001

Calligraphies de *Khaled Al-Sa'i*

Institut Français d'Études Arabes de Damas
B.P. 344 - Damas - Syrie
Téléphone : (963 11) 33 30 214
Télécopie : (963 11) 33 27 887
internet : www.univ-aix.fr/ifead
email : ifead@net.sy

Cet ouvrage a été composé par la cellule des publications
de l'Institut Français d'Études Arabes de Damas,
photogravé par Al-Charif Centre
et achevé d'imprimer par Alef-Ba Al-Adib

(imprimé en Syrie, décembre, 2001)

P.I.F.D. 194
ISBN 2-901315-70-4

‘UMAR B. AL-FĀRIḌ

POÈMES MYSTIQUES

